ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು

(೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ)

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಜಿ.ಅರುಣ್ ಕುಮಾರ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ.ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್

ಪ್ರವಾಚಕರು

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ



ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೮ - ೦೯



ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು

(೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ)

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಜಿ.ಅರುಣ್ ಕುಮಾರ

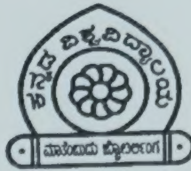
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ.ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್

ಪ್ರವಾಚಕರು

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ





ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೮ - ೦೯

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಜಿ.ಅರುಣ್ ಕುಮಾರ ಇವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು (೧೯೫೦ರ ನಂತರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ) ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧ ಇಡಿಯಾಗಿ, ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : 20.07.2009

ಸ್ಥಳ : ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಡಾ.ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು (೧೯೫೦ರ ನಂತರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ) ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರ ಪಡಿಸಲು **ಡಾ.ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್** ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರಬಂಧದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಲಿ, ಇತರ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿಯಾಗಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಘೋಷಿಸುತ್ತೇನೆ.

G. Arunkumar

ಜಿ.ಅರುಣ್ ಕುಮಾರ

ದಿನಾಂಕ : 20 . 07 . 2009

ಸ್ಥಳ : ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ

೧.೧. ಪ್ರವೇಶ

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧.೪. ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

೧.೫. ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ

೧.೧. ಪ್ರವೇಶ

'ಬರಹ'ಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆ 'ಮಾತು' ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಪ್ರಸರಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ಬರಹ' ಇಂತಹ ಮಾತಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಘಟಿಸಿದ ಮಹಾಪಲ್ಲಟ. ಇದರಿಂದಾಗಿ 'ಮಾತು' ಪಡೆದ ಅಧಿಕೃತ ಬರಹಕ್ಕೆವರ್ಗವಾಯಿತು. 'ಬರಹ' ತನ್ನ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಬಾಳಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತಿಗಿಂತ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿತು. ಅನಂತರ ಈತನಕ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಗಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು 'ಬರಹ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬರಹ ಓದುವ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಲೋಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಇಂತಹ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಲೋಕಜ್ಞಾನ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಬರಹ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಿಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಬರಹವೂ ಕೂಡ ಮಾತಿನಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶೋಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಂತಹ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನೆ. ಕಾಲ, ದೇಶಕ್ಕನುಗುಣಾಗಿ 'ಮಾತು' 'ಬರಹ' ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬದಲಾದರೂ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಲವು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹತ್ತಾರು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗಲೂ ಶಾಸನ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ಕೃತಿ ರೂಪದ ಬರಹದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹವುಗಳ ಒಳಗೇ ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದಿಂದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಬರಹರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೂ ಮೌಖಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬಹುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಸಕ್ತಿ ಮೊಳೆತು ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳೇ ಕಳೆದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ಇಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಬರಹದ ದಾಖಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿದ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗಾದಲ್ಲಿ 'ಮಾತಿನ ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ 'ಬರಹದ ಕರ್ನಾಟಕ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೊರಟು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಯೂರೋಪ್‌ನಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಒಂದು. ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯು ಒಂದು ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾದರೂ, ಅದು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ದೇಶೀಯ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮೂಲ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮುಂಚಲಿಸಿ ತಾನು ನೆಲೆಸಿದ ಪರಿಸರದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯೊಂದು ಹೊಸದಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಹಠಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪೊರೆಕಳಚುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಡಿ.ಎನ್.ಶಂಕರಭಟ್ಟರು 'ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ವ್ಯಾಕರಣ' ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಇನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗಳು ಸಾಕು' ಎಂದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತ 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು, ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು 'ನಮ್ಮ ಹಣತೆಗಳೇಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕು

ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಎಂಬ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹಂಬಲಗಳಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೆಂದರೆ, ಅದು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಚಿಂತನೆಯ ಶೋಧವೂ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆ ಕೂಡ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ. ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಹಂಬಲ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವಂತಹದು. ಇದು ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಹಂಬಲವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಬಹುದು.

೧. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ನಡೆದ ತಾತ್ವಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ, ಅಂದರೆ ಅರ್ಧಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಿಗಿತಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಇಂತಹ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿದೆ.

೨. ಜಾನಪದ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ವೈರುಧ್ಯವೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಆನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದವು. ಈ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಹಲವು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ', 'ಅನನ್ಯತೆ', 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ', 'ದೇಶೀಯತೆ', 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದವು. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜತೆ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವಿರುವಂತೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಇದೆ. ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆ, ಅನನ್ಯತೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ದೇಶೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಐದು ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು.

೩.ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಸೇರಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ.

ಈಗಾಗಲೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು, ೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.

೪. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಅಧ್ಯಯನಗಳತ್ತ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಬಹುಸ್ತರೀಯ, ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ, ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತ, ಬಹುಸಂವೇದನೆಗಳ ವಿಧಾನವಾಗಿ, ಅವು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಯುಕ್ತ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹೊರಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಹುಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು.

೫. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಆ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯನ್ನೋ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೋ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ'ದ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವುದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿರುವಂಥವು ಕೂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತನ್ನದೆ ಆದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕಾರಣ ಅರ್ದಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯ ಸಮೀಕ್ಷಾ ಮಾದರಿಯ ಬಿಡಿಬರಹಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ (೧೮೦೦-೧೯೪೭) ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ. ಇದರ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷಾ, ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿಯನ್ನೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ನೆಚ್ಚಿದ್ದು. ಇನ್ನು ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ' (೧೯೮೧) ಕೃತಿಯೂ ಸಹ ಇಂತಹದ್ದೇ ಮಾದರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರ 'ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ' (೨೦೦೬) ಲೇಖನವು ಒಂದು ನೂರುವರ್ಷದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಜೀಶಂಪ, ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಡಿ.ಕೆ.ರಾಜೇಂದ್ರ ಮುಂತಾದವರು ಬಿಡಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಸಂಗ್ರಹದ ಮಾದರಿಯನ್ನು

ಕೈಬಿಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕನೆಲೆಯ ಶೋಧವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ (೧೮೦೦-೧೯೪೭) ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಅದರ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಂದರೆ ೧೯೫೦ರ ನಂತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಅರ್ದಶತಮಾನದಲ್ಲಾದ ಆಲೋಚನ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಶೋಧ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಈಗಾಗಲೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಶಿಷ್ಟಮೌಖಿಕ, ದೇಶಿ, ಮಾರ್ಗ, ನಗರ-ಗ್ರಾಮ ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಲುಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ 'ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಗತ್ತಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಬಹುಸ್ತರೀಯ, ಬಹುಮುಖಿ, ಬಹುನೆಲೆಯ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧.೩.ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಶಯ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯ ಮರುವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿ, ಸಮೀಕ್ಷಾ ಮಾದರಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ, ತೌಲನಿಕ ಮಾದರಿಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಒಂದು: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹುಡುಕುವಾಗ ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ,

ಭಾಷಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಜಾನಪದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿಯೂ, ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ಜಾನಪದವನ್ನು ಇತರೆ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆಯುವ, ಸಂಕರಗೊಳ್ಳುವ, ಹೊಸ ಅರ್ಥಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಎರಡು: ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯನ್ನು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಕಲವೇ ಹುಟ್ಟುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ. ಮೊದಲನೇ ಮಾದರಿಯು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಹೊರಟ ದಾರಿಯೇ ವಿಚಲಿತವಾಗಬಹುದು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾಳೆನಿಸುವ ಅಪಾಯವು ಇದೆ.

ಎರಡನೇ ವಿಧಾನವು ಮೊದಲೆ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತ ಪಲಿತಾಂಶವೆ ಬರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತ ಹುಡುಕ ಹೊರಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಪುನರ್‌ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಜೀವವಿಕಾಸವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಜಮ್' ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಳತನ್ನು ಕಳಚಿ ಹೊಸತನ್ನು ಧರಿಸಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ವನ್ನು ಪರಂಪರೆ, ಅನನ್ಯತೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ದೇಶೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಐದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಿದ್ಧಅರ್ಥವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ

ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರು: ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞ ರೊನಾಲ್ಡ್ ಇನ್‌ಡೆನ್ ಅವರು 'ವಾಸ್ತವವು ತಿಳಿಯ ಬಯಸುವ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಾಹ್ಯ ವಾಸ್ತವದ ಸಹಜ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು) ಅದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಬಯಸುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಕೃತಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಂತೆ 'ಕೃತಕ'ವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಾಸ್ತವವು ತಿಳಿಯ ಬಯಸುವ ಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ, ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.'

ನಾಲ್ಕು: ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕಟ್ಟುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಮತ್ತು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಿದ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೊರತಾದ, ಹೊಸತಾದ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಯ್ದಭಾಗವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಇದರ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸಿದ, ತಾನು ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕಟ್ಟುವುದು. ಈ ಮಿತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧಕ ಏಕಮುಖ ಧೋರಣೆಯಿಂದ, ಬಹು ಆಯಾಮಗಳ ಚಿಂತನೆ ಕಡೆ ಚಲಿಸುವುದು. ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಆಯ್ದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ ಲೇಖನಗಳನ್ನು, ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಿತಿಯಿದೆ. ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ನಂತರದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಇದು ಅರ್ಧಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ

ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಟ್ಟಿ ಕೊಡದೆ ಅರ್ಧಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೌಕಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ, ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಗಮನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೃತಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಿಂತ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಮಂಡಿಸಿ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರುನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.

೧.೪. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು : ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ಬೇಕು. 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಅಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' ಎಂದಾಗ ಅದೊಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ, ತುಳು, ಲಂಬಾಣಿ, ಗಡಿಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಮರಾಠಿ, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳಂ, ಕೊಂಕಣಿ ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಂದಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕವಲುಗಳಂತೆ ಕಂಡರೂ ಒಂದು ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ಬೇರ್ಪಡುವ ವಿಚಿತ್ರ ನಡಿಗೆಯುಳ್ಳಂತಹವುಗಳು "ಕನ್ನಡ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗ' ಎಂಬ ಈ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವೇ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಕನ್ನಡವಲ್ಲದೆ ಇತರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತು ಮಾತಾಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಮಾತ್ರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲಾರದು. (ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ:೨೦೦೭:೭) ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ 'ಕನ್ನಡ' ರಾಜ್ಯಭಾಷೆಯೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಮೂಲತಃ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉಪಭಾಷೆಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಕೃತ (Standardized) ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರ. 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಸಮೀತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗಲಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಭಾಷೆ-ಭೌಗೋಳಿಕ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇವೆರಡೂ ಬೆರೆತ ಸಂಯುಕ್ತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು 'ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು' ಎನ್ನುವುದು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು, ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸುವುದು, ತಾತ್ವೀಕರಿಸುವುದು, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯಘಟ್ಟಗಳು. ಈ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಯಾವ ಹಂತದವರೆಗೆ ಚಲಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವಿವರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಂತ ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮತ್ತು ತಾತ್ವೀಕರಿಸುವ ಕಡೆ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಶೇಕಡ ೮೦ರಷ್ಟು ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಣದತ್ತ, ತಾತ್ವೀಕರಣದತ್ತ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿಧಾನ, ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸೂತ್ರರೂಪದ ಅಂಶಗಳು ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಆಕರ, ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ, ಅನನ್ಯತೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ದೇಶೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶೇಷತೆ ಕೂಡ. ಈ ಐದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದವುಗಳು. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುವ ಫಲಿತಗಳು ಕನ್ನಡದ್ದೆಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು? ಎಂಬ ಒರಟು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಂದಲೆ ಯೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿತು, ಇದರೊಳಗಿಂದಲೇ ಅದರ ಪ್ರಭಾವದ ಪೊರೆ ಕಳಚಿ 'ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಚಿಂತನೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದವುಗಳಾದರೂ, ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿವೆ. ಕಾರಣ ಈ ಐದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು ಕೂಡ. ಇವು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಯುವ ಸಂಯುಕ್ತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು

ಸಾವಯವ ಸಂಬಧವು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯು ಅನನ್ಯತೆಯ ಕುರುಹಾಗಿಯೂ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿಯೂ, ದೇಶೀಯತೆಯ ಚಹರೆಯಾಗಿಯೂ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೂಲವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಲೂ, ದೇಶೀಯತೆಯಿಂದಲೂ, ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಐದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತ, ಸ್ನೇಹದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಾ ಬೆರೆಯುತ್ತ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಾ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು, ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು, ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಸಮೂಹ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಯುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆಯೇ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಐದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆರೆತ ಸಂಯುಕ್ತ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಐದು ಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮರುವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೫. ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ

ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಸಂಧಿಸಲು ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಲವು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಯಣಿಸಿ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಸೇರಿದಾಗಲೂ ಒಂದೊಂದು ಅನುಭವ, ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದ ನೋಟ ದಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅನುಭವ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಬೇರ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಥಹ ಸ್ವರೂಪ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಐದು ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಆ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಐದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವುದು, ಐದೂ ದಾರಿಗಳು ಒಂದು ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸುವುದು, ಸಂಘರ್ಷಿಸುವುದು, ರಾಜಿಯಾಗುವುದು, ಕೃತಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪದ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಆಕರ್ಷಣ ಮತ್ತು ವಿಕರ್ಷಣ ಗುಣಗಳು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ೮ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

೧. **ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ:** ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವಿಧಾನ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ, ಸ್ವರೂಪ, ಇಷ್ಟು ಈ ಅಧ್ಯಾಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು

ಮಿತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ: ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಪ್ರಸರಣವಾದದ್ದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದು, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪಡೆದದ್ದು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಈ ಆಲೋಚನೆ ಬಂದದ್ದು. ತಾನು ಬಂದ ಮೂಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ'ವಾಗಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಧಾನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಸ್ಥೂಲ ನೋಟ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ಒಳನೋಟಗಳೆ ಮುಂದೆ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ.

೩.ಪರಂಪರೆ: ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಿದೆ. ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜತೆ ಹೇಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ? ಅದರ ಹಲವು ಬಗೆಗಳಾವುವು? ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಹುಡುಕುವ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂಥದು? ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ಜತೆ ಹೇಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದರು? ಪರಂಪರೆ ಜತೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಇರುವ, ಅದನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೀಗೆ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಆತ್ಮದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೪.ಅನನ್ಯತೆ: ಇಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಕರ್ನಾಟಕ-ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು, ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಬಗೆ, ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೊಡಕು, ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತು, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವರವಾದರೂ ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶಾಪವಾದದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

೫.ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ: ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳು, ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಚರ್ಚೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಗಳು, ಆಧುನಿಕ

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳು, ಹೀಗೆ ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಜಾನಪದದ ಮಾನಸ ಲೋಕವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಜತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ.

೬.ದೇಸಿಯತೆ: ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಸಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. 'ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿ', ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದೆ. ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. 'ದೇಶೀವಾದ'ದ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದೇಸಿಯತೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಲವು ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ.

೭.ಆಧುನಿಕತೆ: ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದದ ವಿರೋಧಿ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಆಧುನಿಕತೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ

೮. ಉಪಸಂಹಾರ ಇದು ಕಡೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಸಮಾರೋಪ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಫಲಿತಗಳ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದ ತೊಡಕುಗಳು ಮತ್ತು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಚಿಸಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯಾನದ ಸ್ಥೂಲಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಭಾಗೀಕರಣವಾಗಿದೆ.

* * *

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨

ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨

ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ

೨.೧. ಪ್ರವೇಶ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' 'ಜನಪದ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥಗಳಾಚೆಯೂ ಚಲಿಸಿವೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋದರೆ, ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಸಹ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರವು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಜಾನಪದ' ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಯು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು ನೋಡುವ ನೋಟವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದೂ, ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಯೂ, ಮೀರಲಾರದ ಮಿತಿಯೂ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದಿವೆ. ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬಂದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಅದರ ಭಿನ್ನ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತ 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮೂಲತಃ ಫಾಹಿಯಾನ, ಮಾರ್ಕೊಪೋಲೋರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಸ್ಮಯದ ರೋಮಾಂಚನದ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿಲ್ಲ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಅನುಭವ ಎಂದು ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಇದು, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಈಗಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಬಹುತೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಿತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಭಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ನರಳುತ್ತಿವೆ ಎಂದು

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತಂಕವಿದೆ. ಕಾರಣ ಈಗಲೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಜತೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಳಗೆ ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಹಂಗುತೊರೆದು ತಮ್ಮದೇ ಜಾಡು ಹಿಡಿದದ್ದೂ ಇದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಈಗಲೂ ಸಹ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ನಲುಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈತನಕ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು, ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಕಾಳಜಿಯಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜವೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತಲೇ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಂತೆ ಈ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅಂತಹವುಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಶಯ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨.೨. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವಿಕೆಯು, ಆಯಾ ದೇಶದ, ರಾಜ್ಯದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಲಗತ್ತಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭಾವ, ಈ ಎರಡರ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಭಾವ. ಎರಡು: ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು. ಮೂರು: ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಲೀಚ್‌ಮಾರಿಯಾ ರ್ಗಳ್ಳರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ ಆಫ್ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್: ಮೈಥೋಲಜಿ ಅಂಡ್ ಲೆಜೆಂಡ್' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ೨೧ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ನಾಲ್ಕು: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು. ಐದು: ಆರ್.ಎಸ್.ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಆರು: ಮಿಷನರಿಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು.

[illegible]

೨.೨.೧. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಭಾವ

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿವ ಮುನ್ನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಅಂಗದಂತಿದ್ದ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವೆ 'ಜಾನಪದ' ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಕಾರಣ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಕ್ಲಿಫಾರ್ಡ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಗಣ್ಯತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಒಳಗೇ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಯುರೋಪಿನ, ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಗೆಲುವುಗಳಿಂದ ಯಾವತ್ತೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಹಂತವನ್ನೂ ತಲುಪಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಯಾರು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಸಮರ್ಥರಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ (ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಅನಕ್ಷರಸ್ತರು, ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದವರು) ಅವರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ"[೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ತಮಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಿದಾಗಲೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಕಾರ ಪಡೆಯತೊಡಗಿದವು.

ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ 'ಮನುಷ್ಯ'ನನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಅನಕ್ಷರಸ್ತರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳು 'ಅಕ್ಷರ' ಜ್ಞಾನದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಂದಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಳಿತವಾಯಿತು. ಈಗಲೂ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ 'ಮೌಖಿಕ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ವೀಣಾದಾಸ್ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: "ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬಹುಪಾಲು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಹುಟ್ಟಿನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾರಣ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ, ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ' ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದು ಅದು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡುವ ಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಕೇವಲ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ."[೨]

‘ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಯಿತು’ ಎಂಬ ವೀಣಾದಾಸ್ ಅವರ ಮಾತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಾಖೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಥಿಯರಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. “ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ‘ಎತ್ನೋಗ್ರಫಿ’ಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩] ಯುರೋಪಿನ ಜನರಿಗೆ ತಾವೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯುರೋಪಿನ ಜನರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲು ಆ ಸಮಾಜದ ಜನರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಯುರೋಪಿನ ಜನರಿಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ತಾವು ಆಳುತ್ತಿರುವ ದೇಶಗಳು ಯುರೋಪಿನಂತೆ ಏಕರೂಪಿ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ನಾಗರಿಕವಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜನರನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಆಗ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ‘ಎತ್ನೋಗ್ರಫಿ’. ಇದು ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯುರೋಪಿನ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿತು.

ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಇ.ಬಿ.ಟೇಲರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ‘ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾವಶಾಸ್ತ್ರ’ವನ್ನು ರ‍್ಯಾಡಿಕ್ಲಿಫ್‌ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಆತನ ಸಂಗಡಿಗರು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವಸಾನದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ‘ಎತ್ನೋಗ್ರಫಿ’ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಜೀವದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಅವರು ಗುಉತಿಸುವಂತೆ “ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲೂ ಅವರು ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಈ ಕೂಡಲೆ ಅವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬೇಕು.”[೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನಶಾಖೆ ಇರಲಿ ಅದು ಆದಿಮ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ, ಅನಾಗರಿಕ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳು ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹದ ಜನಾಂಗಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಕರಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಶಾರೀರಿಕ,

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಧಾವಂತವಾಗಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೆಳೆತಗಳೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಒತ್ತಾಸೆಗಳಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು.

ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವಾಯಿತು. ಕಾರಣ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಒಲವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅಮೇರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ಮುಂದಾಯಿತು. ೨ನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಅಮೇರಿಕ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಿಟಿಷ್' ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ, ಅಮೆರಿಕನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಮೆರಿಕೆಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಫ್ರಾಂಜ್ ಬೋಯಿಸ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ' ಅಮೆರಿಕೆಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇದನ್ನೇ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದವನು ರೆಡ್‌ಕ್ಲಿಪ್‌ಬ್ರೌನ್. ಇದರಿಂದಾಗಿ ೩ನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಮಾಜಿ ವಸಾಹತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಮೇರಿಕವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ಅಮೇರಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೂರತೊಡಗಿದವು.

ಈ ಮೇಲಿನ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅನ್ಯರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ, ಅನಾಗರಿಕರನ್ನು, ಅನಕ್ಷರಸ್ತರನ್ನು 'ಅಕ್ಷರ'ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುವ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಮುಂತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಯುರೋಪಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ನಂತರ ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಮೇರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲ ಪ್ರೇರಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಕಾರಣ ಭೂತಕಾಲ ಪ್ರೇರಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಯುರೋಪ್‌ನ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಅಮೆರಿಕೆಯ' ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈಗ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ.

೨.೨.೨. ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು

ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು 'ಜಾನಪದ'ಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಶಾಶ್ವತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯನ್ನು 'ಜಾಗತಿಕ'ಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಯಾ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಜಡಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಸಾವ್ರತ್ರಿಕವೆನ್ನಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಆಯಾ ದೇಶೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಒತ್ತಾಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕೃತಕವಾದ 'ಕಟ್ಟು'ವಿಕೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರೆತದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಮೂಲಗಳಿಂದ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹರ್ಡರ್ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಅಭಿಜಾತವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಮ್ಯರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜರ್ಮನಿ, ಫಿನ್ಲೆಂಡ್, ಐರ್ಲೆಂಡ್ ಮೊದಲಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶವೂ ತನ್ನ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ರಮ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ನೆರವಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಹೊಸನಗರದ ವಾತಾವರಣದ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಆಟ, ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ವೇಳೆಗೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು Papular antiquities (ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಇವುಗಳನ್ನೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಅನ್ವೇಷಕ ಡಬ್ಲ್ಯೂ.ಜೆ.ಥಾಮ್ಸ್. ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ 'Folklore' ಎಂಬ ಸಂಯುಕ್ತ ಪದದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ.[೬]

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಜಾನಪದ' ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಾಗಿ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹ-ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಯಾ ರಾಜ್ಯದ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಮುಂದುವರಿದು ಜಗತ್ತಿನ ನೂರಾಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸದಸ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ, ಸಂವರ್ಧನೆ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ 'UNESCO' ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿತು. ಯುನೆಸ್ಕೊ ಕೂಡ ಮೊದಲು 'ಶಿಷ್ಟ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಹಾಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ದೇಶಗಳು ೨೫ ವರ್ಷ ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಯುನೆಸ್ಕೋದಿಂದ ಅಂಗೀಕಾರ ಪಡೆದವು. ಇದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ 'UNESCO Recommendation for Safeguarding Folklore and Traditional Culture' ಘಟಕ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಯುನೆಸ್ಕೊ ಸದಸ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಜಾನಪದದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ಅದೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಏಕೈಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸ್ತಿ 'ಜಾನಪದ'. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ದೇಶಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಕಾರಣವೇ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮೋಹಿಸುವ ಗುಣ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಇನ್ನೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೆನ್ನುವ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಅಮೆರಿಕದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾಚೆಯೂ ಚಲಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

೧೮೮೮ರಲ್ಲಿ ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಹೆಲ್ಸಿಂಕಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪೀಠ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದದ್ದು ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನ್ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ೨ನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ೨ನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಹಿಟ್ಲರನ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜರ್ಮನ್ನರ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಯಹೂದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸತ್ವದ ಆವಿಷ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟ ರಷ್ಯಾದ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ 'ಜಾನಪದ' ಯಾವುದರ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತೋ, ಅದರ ಬೆಂಬಲವಾಗಿಯೂ ವೈರುಧ್ಯದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಸಮೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಹ ಇಂತಹದ್ದೆ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಧ್ಯಯನದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಹೊರಗಿನವು, ಆ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಡಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಕರಗಳು ಒಳಗಿನವು, ಈ ಎರಡರ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟಿವೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಲೆವಾಲವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಫಲಿತಗಳು, ಕನ್ನಡದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರ, ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ನೋಟಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು, ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಭಾರತದ ಕಾಲ, ದೇಶದೊಂದಿಗೆ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ. ಈ ಸಮೀಕರಣವು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಪಾಟುಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಂಶವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದನ್ನೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವ ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲಲ್ಲಿ ಹೀಗೂ ನೋಡಬಹುದು. 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ,' ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಸೂತ್ರವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಈ ಮಾದರಿ ೨೦೦೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಲೆ' ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಅನ್ವೇಷಕ ಡಬ್ಲ್ಯೂ.ಜೆ. ಥಾಮ್ಸ್ ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ Popular Antiquities ಎಂಬ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದದ ಬದಲಿಗೆ ಆಂಗ್ಲೋಸ್ಯಾಕ್ಸನ್ ಮೂಲದ 'Folklore' ಎಂಬ ಸಂಯುಕ್ತ ಪದವನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರಕಿತು. ಹರ್ಡರ್ Dasvolk (The Folk) ಎಂಬ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಪದರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರೆ' ಥಾಮ್ಸ್ Folk ಮತ್ತು Lore ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು Folklore ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿದು ನಿರೂಪಣೆ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತ, ತಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಬಹು ಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರ.

ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಮಾದರಿ ಸರಿ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಇತರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಕೇರಳದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಚುಮಾರ್ ಚೂಂಡಾಲ್ ಅವರ 'Foreign Influence on the Theatrical Arts of Kerala with Special reference to Chavitty Natakam' ಎಂಬ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ, ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದದ ಒಳಗಿನ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಪಾಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.[೮] 'ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಸಂಪುಟ ೧'ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ೧೪ ಭಾಷೆಗಳ 'ಜಾನಪದ' ಕುರಿತ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಈ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೃತಕತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

೨.೨.೩. ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ ಆಫ್ ಫೋಕಲೋರ್‌ನ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾಗುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು. ಅಮೇರಿಕೆಯ ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನಿ ಲೀಚ್ ಮರಿಯಾ ಅವರು 'Standard dictionary of Folklore, Mythology and legend (೧೯೪೯) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ೨೧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಹುಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಇವುಗಳು 'ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಏಕರೂಪಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಂಬಲಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಮುಂಚೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ, ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಯುರೋಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅಮೆರಿಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸತೊಡಗಿತು. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಮೆರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಜಾಗತಿಕವೆನಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗತೊಡಗಿದವು. ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಡಿಕ್ಷನರಿಯೂ ಸಹ ಅಂತಹ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು. ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಭಾವ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವಂತಾಗಿದೆ. ಆಯಾ ದೇಶದ 'ಜಾನಪದ'ದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸದೆ, ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ೨೧ ಜಾನಪದ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನವೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ೨೧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರರೂಪಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪ್ರಮುಖ ಶಬ್ದಗಳೆಂದರೆ Oral (ಮೌಖಿಕ) Transmission (ಸಂವಹನೆ) Tradition (ಪರಂಪರೆ) Survival (ಉಳಿಕೆ) ಅನುಚಾನ ಮುಂಬರಿಕೆ, ಮತ್ತು Communal (ಸಾಮುದಾಯಿಕ) ಅಂದರೆ "ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಂವಹನೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲು ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ಕರಕುಶಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ನುಡಿ. ಯೂನಿವರ್ಸಲ್ ಎಂಬಂತಹ ಈ ಅಂಶಗಳು 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಜಾಗತಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇ ತುಂಬಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ, ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಇಂತಹ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮರೆಮಾಚಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ನೋಟವನ್ನು ಮಂಕಾಗಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ೨೦೦೪ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ 'ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಜಾನಪದ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆ, ಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ, ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೂ ವೈರುಧ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೨.೨.೪.ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹರ್ಡರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಮ್ಯರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಆಯಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತಂದಿತು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂವಿಜ್ಞಾನ, ಜೀವವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನಗಳು, 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು.

Fossil (ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿದ್ದೇ ಭೂವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಇದೇ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದು ಡಾರ್ವಿನ್ನನ 'ಜೀವವಿಕಾಸವಾದ'. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಕಾಸವಾದಿ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ಜರ್ಮನಿಯ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್ ಜಾನಪದವನ್ನು 'ಪುರಾಣ'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. 'ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು ಪುರಾಣಗಳ ಒಡೆದ ಚೂರು' ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದು ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲ್ಲರ್‌ನ ಅನುಯಾಯಿಯೂ ಆದ ಜರ್ಮನಿಯ ಥಿಯೋಡರ್ ಬೆನ್ಫಿ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಿಂದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಪಡೆದರು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ 'ಭಾರತೀಯಮೂಲ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಇದು ಮುಂದೆ ಜಾನಪದ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಗಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಬಹುಮೂಲವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ ರಚಿಸಲು ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಯುರೋಪಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಆಶಯ-ಮಾದರಿ ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಆಂಟಿ ಆರ್ನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ದೇಶಗಳು ಆಶಯ, ಮಾದರಿ ಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸತೊಡಗಿದರು.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತಹ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಗಾಯಕರು ಹೇಗೆ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ಗ್ರೀಕ್ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎಂ.ಪ್ಯಾರಿ ಮತ್ತು ಪಿ.ಲಾರ್ಡ್ ಅವರು ಈ ಕುರಿತ ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. 'ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ವಿಭಿನ್ನ ಘಟಕಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರದೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಘಟಕಗಳಾಗಿವೆ' ಎಂಬ ಯೋಚನೆ ೧೯೨೦ರ ವೇಳೆಗೆ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ರ್‍ಯಾಡ್‌ಕ್ಲಿಫ್ ಬ್ರೌನ್ ಮತ್ತು ಮಲಿನೋಸ್ಕಿ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಇದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ರಷ್ಯನ್ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞ ವಿ.ಜೆ.ಪ್ರಾಪ್, ಫ್ರೆಂಚ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಕ್ಲಾಡ್‌ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ 'ರಚನೆ' ಕುರಿತಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಪ್ರಾಪ್ ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯವು' (Function) ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಥೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವ ಅಂಶ. ಇಂತಹ ಮೂವತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಪ್

ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಗಳು ಯಾವುದೇ ಕಥಾನಕದ ಅಂತರ್ಗತ ರಚನೆಯ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಘಟಕ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಸಿಗ್ಮಂಡ್‌ಫ್ರಾಯ್ಡ್, ಕಾರ್ಲ್‌ಯೂಂಗ್, ಎರಿಕ್‌ಫ್ರಾಮ್ ಮೊದಲಾದವರು ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳಿದನು. ಮುಂದೆ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪಂಥವೇ ಬೆಳೆಯಿತು.

೧೯೬೦ರ ತನಕ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು 'ಪಠ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿತ್ತು. ೧೯೬೦ರ ನಂತರ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪಠ್ಯವನ್ನಲ್ಲದೆ, ಅದರ 'ಸಂದರ್ಭ'ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ಚಲಿಸಿವೆ. ಅಮೆರಿಕನ್ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಾದ ರೋಜರ್.ಡಿ. ಅಬ್ರಹಾಂಸ್, ಕೆನೆತ್, ಗೋಲ್ಡ್‌ಸ್ಮಿತ್, ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಲ್ಹಾರಿ ಹಾಂಕೊ, ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞ ಪೀಟರ್ ಜೆ.ಕ್ಲಾಸ್ ಮುಂತಾದವರು 'ಜಾನಪದ ಪಠ್ಯ', 'ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ' ಈ ಮೂರು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗುವ 'ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಪೀಟರ್‌ಜೆಕ್ಲಾಸ್ ಮೌಖಿಕಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದಲೂ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಮುಂತಾದ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆಯ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಅದರಲ್ಲೂ ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಆಳವಾಗಿದೆ. ಸ್ಟಿಥ್‌ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ ಆಶಯ-ಮಾದರಿ ಸೂಚಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರ ಜಾನಪದ ಕತೆ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆ, ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇ ಗೌಡ ಅವರ 'ಕಥಾವರ್ಗಗಳ' ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ, ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ ಅವರ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳ ಆಶಯ ವರ್ಗಸೂಚಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಾಂದರ್ಭಿಕ, ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ 'ಮುಗೇರರ' ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಅಭಯಕುಮಾರ ಕೌಕ್ರಾಡಿ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೌಖಿಕ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಮತ್ತು ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕಾಡ್ಯನಾಟ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ, 'ಸಿರಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಲಾರಿಹಾಂಕೊ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಶಂಕರನಾರಾಯಣ

ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಟಿ.ಸತ್ಯನಾಥ್, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರು ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಹ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ 'ಜಾಗತಿಕ' ನೆಲೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ದೇಶಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಸ್ವರೂಪದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅಥವಾ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳಿಂದ ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯಗೊಳಿಸಲು ತಕ್ಕುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಜೋಡಿಸುವ ಕೃತಕತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನಕ್ಕಿಂತ, ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪಶ್ಚಿಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶೆ ಇರುವುದು.

೨.೨.೫. ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಷಯ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವು ಬೃಹತ್ ವಿಷಯಕೋಶದ ಮೊತ್ತ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಲೀ ಆಟ್ಲಿ, ಅಲನ್ ಡೆಂಡಸ್, ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್, ಆರ್.ಎಸ್.ಬಾಗ್ಸ್ ಪ್ರಮುಖರು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಬಾಗ್ಸ್ ವರ್ಗೀಕರಣ.

ಬಾಗ್ಸ್ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ (ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕತೆ, ಕಾವ್ಯ) ಭಾಷಿಕ ಬಗೆ (ಮಾತು, ಗಾದೆ, ಒಗಟು ಇತ್ಯಾದಿ) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆ (ಭವಿಷ್ಯ, ಮಾಟ, ನಂಬಿಕೆ) ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆ (ಆಟ, ನಾಟಕ, ಕಲೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವರವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಃ ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ, ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲೇ ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಂತಲ್ಲ. "ಜಗತ್ತಿನ

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಬೇಡಬಹುದು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲೇ ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹುಪಾಲು ನಡೆದಿದೆ. ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಭಾವ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಒಡಪು' ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಮನರಂಜಕರು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕರಡಿ ಕುಣಿಸುವವರು, ಕೋತಿ ಆಡಿಸುವವರು ಇತ್ಯಾದಿ, ಬಾಗ್ಸ್ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬಗೆಯೂ ಭಾಷಿಕ ಬಗೆಯೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆಯೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಬಗೆಯೂ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂತಹವುಗಳನ್ನು ಯಾವುದೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿಟ್ಟಾಗಲೂ, ಅದರ ಇತರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ನಿರ್ಜೀವಗೊಳಿಸಿದಂತೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ'ವಾಗಿಯೂ, ಕಥನದೊಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಒಡಪು, ಗಾದೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಭಾಷಿಕವಾಗಿಯೂ, ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿನ ಜಗತ್ತಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಭವಿಷ್ಯ, ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನಡೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಬಹುಸಾಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸುಮ್ಮನಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ಅದರ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿದಂತೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಗ್ಸ್ ಅವರ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯೂ 'ಸಹ' ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿಯೆ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವಲ್ಲ. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಿಗಿಮಠ, ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ತೀ.ನಂ.ಶಕರನಾರಾಯಣ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮುಂತಾದವರು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದದ ಬಾಗ್ಸ್ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಜಾನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಟಿ.ಎಸ್.ಸತ್ಯನಾಥ ಅವರದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅನೇಕ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಿಲ್ಲ.

೨.೨.೬. ಮಿಷನರಿಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ತಲೆದೋರಿತು. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಆಡಳಿತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಮಿಷನರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ೧೭೬೦ರ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೆಳಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. ೧.ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು. ೨.ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಾರರು ೩.ಮಿಷನರಿಗಳು. ಈ ಮೂರುಗುಂಪಿನ ಜನರಿಗೆ ಅವರದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ, ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಭಾರತದ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇಶೀ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತದ ಅಂಚುಗಳನ್ನು ತಲುಪಿ, ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು.

ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತವು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ವಸೂಲು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಭಾರಿ ಮೊತ್ತವನ್ನು ತೆರುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದದ್ದು ಭಾರತದ ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ. ಕೃಷಿಯು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯವೆಂದರೆ ಕೃಷಿಯ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ, ಭೂ ಹಂಚಿಕೆ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಪರಂಪರೆಯ ಭಾರತವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅವಶ್ಯವೆಂದರು. ಅವರು ಇಂಡಿಯಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ನಿಜವಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಇಂಡಿಯಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಜಾತಿಯು ಜನರ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನಂಬಿತು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮಿಷನರಿಗಳು ಕೈಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು, ಜಾನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೊದಲು ಕಾಣಸಿಗುವವರು ಮಿಷನರಿಗಳು. ಇವರೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಒದಗಿಸಿದವರು. ಅಂತೆಯೇ

ಬಹುಕಾಲ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ದೇಶೀವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ವಿವಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿಷನರಿಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧಿಕೃತ ಮೊದಲ ಜಾನಪದ ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಅಬ್ಬೆದುಬಾಯಿ (೧೭೬೫-೧೮೪೮)' ಅವರ 'ಹಿಂದು ಮ್ಯಾನರ್ಸ್, ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಸೆರಮನೀಸ್' (ರಚನೆ ೧೮೦೬) ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ದುಬಾಯಿ, ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ದೇಶದ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕನಾದ. ೧೭೯೨ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಮಂಡ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ದೊಡ್ಡಸ್ವಾಮಿ' ಎಂತಲೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಚಿರಪರಿಚಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಗ್ರಂಥ ಭಾರತೀಯ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ. "ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥ ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ರಚಿತವಾದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳ ಜನರೊಂದಿಗೆ ತಾನು ಬೆರೆತು ಅವರ ಬಾಯಿಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ."

ಅಬ್ಬೆಡುಬೋಯ್ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ. ಇಲ್ಲಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಜಾನಪದದೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಕರುಣೆ ಈ ಎರಡನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ, ಹಾಗೂ ಹಾಸನದ ಶೆಟ್ಟಿಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನು. ಈ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಫಲಿತವೆಂದರೆ 'ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳೊಳಗಿನ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೊಳಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯಾತ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ಇಡಿಯ ಇಂಡಿಯಾ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು'. ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಸಲಾಗಿದೆ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞನಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾದದ್ದು.

ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದವರು ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಇ.ಗೋವರ್. ಇವರ ಕೃತಿ 'ದ ಪೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಮಲೆಯಾಳಂ, ಬಡಗ, ಕೊಡವ, ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೀಶಂಪ (೧೯೭೯-೪೦) ಅವರು ಗೋವರನು 'ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಗೀತೆ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (೧೯೭೯:೨೪) ಅವರೂ ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಜಾನಪದದ 'ಶುದ್ಧತೆ'ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಸ್ವತಃ ಗೋವರ್ ಅವರೆ 'ದಾಸರ ವೃತ್ತಿ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ' ಅವರು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತ ಊರೂರು ಸುತ್ತುವವರು ಎಂದು, ದಾಸರನ್ನು

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಂಗಡಿ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ನಡೆವ ಜನಮಂದಿಯ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಒಳಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಷ್ಟು ಇನ್ನಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದು. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಯಾವಾಗ ಹೊಮ್ಮಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿಯರು. ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬಂದಂತೆ ಹೊಸ ಪದ್ಯಸಾಲುಗಳು ಸೇರ್ಪಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಹಳೆಯವು ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ (Gover C.E.೧೯೫೫) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೋವರ್ ಜಾನಪದವನ್ನು 'ಸಿದ್ಧ' ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆರ್.ಎಫ್.ಕಿಟಲ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ' ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿತು. ಕಿಟಲ್ ಅವರು ಮೌಖಿಕ-ಲಿಖಿತ ಎಂಬ ಭೇದದ ರೇಖೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಡುಗನ್ನಡ, ಹಳೆಗನ್ನಡ, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ೪೧೬೪ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ಹೊಸಪ್ರಕಾರವಾದ 'ದುಂದುಮೆ'ಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇರಿ-ಫ್ರೆರೆ ಅವರ 'ಓಲ್ಡ್ ಡೆಕ್ಕನ್ ಡೇಸ್' ೨೫ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಕೃತಿ 'ಜನಪದ' ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ನಲ್ ಮೆಕೆಂಜಿ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು' ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. "ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಪಂಡಿತರು, ಶಿಷ್ಟರು, ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮಾನ್ಯರು. ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಂದ ಕೇಳಿ ಬರೆದ ಶಿಷ್ಟರು, ಹೀಗಾಗಿ ಆಯಾ ಸ್ಥಳದ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜನರಿಂದ ಕೇಳಿ ಬರೆದುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇದು 'ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂದು ಇತಿಹಾಸಶಾಸ್ತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವು ತೋರಿಸುತ್ತಲಿವೆ" ಎನ್ನುತ್ತ ಜಾನಪದವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡೆ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಮಿಷನರಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿದರು. ಅಬೆದುಬಯ್ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮಗ್ರಜನಜೀವನದ ಒಳಿತು, ಕೆಡುಕು, ನೆನಪು, ಆಚರಣೆಗೆ, ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, ಗೋವರ್ ದಾಸರ ಪದಗಳೂ ಕೂಡ ಜಾನಪದವೆ ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಚಲಿಸಿದನು. ಕಿಟಲ್ 'ಗಾದೆಗಳ' ಭಿನ್ನಲೋಕಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ. ಅಬ್ಬೆಡುಬೋಯ್ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಜತೆಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದನು. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರಚನೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ 'ಹಿಂದೂ' ಸಮಾಜದ

ಏಕಮಾದರಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳಿದನು. ಆದರೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಅಂಶ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಬೀರಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋವರ್ ಅವರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಜೀಶಂಪ ಮತ್ತು ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ ಮಾಡಿದ ಟೀಕೆ ಕೂಡ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ವಾದಗಳಂತಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಿಷನರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆ ಮೀರುತ್ತಿವೆ, ಆದರೆ ಈ ಮೀರುವಿಕೆಯನ್ನೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಿತಿಯನ್ನಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ.

೨.೩. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಎರಡು ಭಾಗಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇವೆರಡೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದಂತೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತು ಸಂಕರಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ' ಎಂದಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನೆಯ ಎಳೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ, ಆದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆಯೆ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನ, ಪರೀಕ್ಷೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಏಕಮಾದರಿ ಅಂದುಕೊಂಡಾಗ ಎಲ್ಲಕಡೆಯೂ ಏಕಮಾದರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಪ್ರಕಾರಗಳು ರಚನೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ತಿರುವಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜಾನಪದವು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಆಯಾಪ್ರದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಪರಿಸರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ ಜಾಗತಿಕ ಏಕಮಾದರಿಗಳು ಅವಿಶ್ವಾಸ' ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ 'ದೇಶಿ' ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ದ ಅಧ್ಯಯನವು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಗರವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾನಪದದ ಜೊತೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿದ್ದು, ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಪ್ಪಂದವೇ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೋಟೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಾಕವಚದಂತೆಯೂ ಶಾಸನದಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಕಾಣದಂತಹ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳು ಭಾರತದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಕೇವಲ 'Lore' ಅನ್ನು,

ಅವರ ಸೌಂದರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲಾಗದು (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್: ೨೦೦೬:೧) ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ, ಈ ಕಲೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವವರ ಬದುಕಿನ ನರಕವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಕಡೆ ಚಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜನಪದದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ೧೫೦ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿದ್ದು ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಕೀಯತೆ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕಾಗಿ ಇದೆ? ನಮ್ಮದೇ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನಲೋಕಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ' ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

೨.೩.೧.ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮೂಲದ ಶೋಧ

ಜಾನಪದ 'ಮೌಖಿಕ'ವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಬಲವಾದ ನಿರ್ವಚನ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. 'ಬರಹ'ವನ್ನು ಎದುರಾಳಿನಂತೆಯೂ, ಬರಹದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವುದು ಜಾನಪದವಾಗಲಾರದು ಎಂಬಂತೆಯೂ, 'ಬರಹ' ಮತ್ತು 'ಮಾತು' ಎಂದೂ ಸಂದಿಸಲಾರದ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕವಲುಗಳಂತೆಯೂ, ಈ ಎರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಎರಡು ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳಂತೆಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ೬೦ರ ದಶಕದ ಈಚಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡರ ನಡುವಿನ ಭೇದವನ್ನು ಅಳಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಚನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲದ ಶೋಧಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೆ ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಇನ್ನೂ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿರುವ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಶಕ್ತಿ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೆ 'ಜಾನಪದ'ದ ಮೂಲವನ್ನೂ ಸಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ.

ಲಿಖಿತ ಮೌಖಿಕ ಎರಡನ್ನೂ 'ಭಿನ್ನ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ತೆರನಾದರೆ, 'ಲಿಖಿತ'ದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯು ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವೈಧಾನಿಕತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಬೇದವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದದ' ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವೈಧಾನಿಕತೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಲಿಖಿತ' ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಎರಡು: ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತಗೊಂಡಿದೆ, ಅವಗಣನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಮೂರು: 'ಶಿಷ್ಟ' ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಜನಪದ' ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ನಾಲ್ಕು: ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಋಣದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ಈ ಅಂಶಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದಗಳ ಅಥವಾ ಲಿಖಿತ ವರ್ಣಗಳ ನಡುವಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದೆದುರು 'ಮೌಖಿಕ' ಸಾಹಿತ್ಯವೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಬಲವಾಗಿರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

'ಮಾರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ದೇಶಿ' ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದೇ ಧೋರಣೆಗಳಿವೆ. ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ 'ಪಥ' ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಲಕ್ಷಣಯುಕ್ತವಾದ ಕವಿರಚನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ದೇಸಿ ಎಂಬುದು ದೇಶ ಅಥವಾ 'ನಾಡು' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇವು ಲಕ್ಷಣ ಮುಕ್ತವಾದ ಸಾಮೂಹಿಕ ರಚನೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳಿಂದ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಮಾರ್ಗವು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿದ್ದರೆ, ದೇಸಿಯ ಅಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಾಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಪದಗಳು ಮಾರ್ಗ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳು ತಾವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆ ನಡುವಿನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ "ಕನ್ನಡ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕವಾದ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕ ಸಂಬಂಧಗಳಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯದ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡಿಯೇ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಿರಂತರವಾದ ದಾಳಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಮಾರ್ಗಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮೊದಲು ಜಗಳ ತೆಗೆದವನೇ ಪಂಪ. ಇಂದಿನ ಕವಿಗಳೂ ಕೂಡ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪರಿಚಯಕ್ಕೂ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು"[೧೦] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲವನ್ನು ಆಯಾ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪರಿಪಾಠ ಇದೆ. ತಮಿಳಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ.೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಇಳಂಗೊ ಅಡಿಗಳ್‌ನ 'ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಂ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಜನಪದದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ ಮೊದಲ ತಮಿಳು ಕವಿ' ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.[೧೧] ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದ ನನ್ನಿಚೂಡ, ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ[೧೨] ಭಾರತದ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಇತರೆ ದೇಶಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮಂತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಗುಪ್ತರ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಚೀನಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿವೆ ಎಂದು ಎ.ಎಲ್.ಬಾಷಮ್ ತಮ್ಮ 'ದ ವಂಡರ್ ದಟ್ ವಾಜ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೩] ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಸಂಪುಟ ೧ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ 'ಜಾನಪದ' ಕುರಿತು ಇರುವ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ತುಡಿತಗಳಿವೆ.

ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕತೆಯ ನಡುವೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯ ಇದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಇರುವಂತಹುದು, ಅಂತೆಯೇ 'ಅಬೇಧ'ವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ 'ಮೌಖಿಕತೆ'ಯನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿವೆ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ:

"ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಗರ್ವದಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಘನತೆಯಿಂದಲೆ ಕಂಡಿದೆ. ಬರಹ ಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನೇನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಲಘುವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದಿಕವಿ ಪಂಪನೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡನು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮೌಖಿಕ ಇದು ಲಿಖಿತ ಎಂಬ ವಿಪರೀತ ಬೇಧವಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಕೃತಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಲೇಖಕ ಲಿಖಿತ-ಅಲಿಖಿತ ಎಂಬ ಪಕ್ಷ ಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಂತಹ ಅಪ್ಪಟ ದೇಶಿ ಕವಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಅಪಾರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಯಸೇನನಂತೂ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಪಕ್ಷ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನೇ ಅಲೌಕಿಕದ ನೀತಿಗೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಜೈನ

ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಜೊತೆ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವರ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕವಿಗಳು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಾಲುಕುಡಿದವರೆ. ಅಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಅಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಬಂದಿದೆ"

ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅವೆರಡೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಶೈಲಿ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಅನ್ನುವ ವಾದಗಳು, ಬೇರೆ ಅನ್ನುವ ವಾದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಜೀಶಂಪ, ಗದ್ದಿಗಿಮಠ, ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್, ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ ಮುಂತಾದ ಹಿರಿಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ 'ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆ' ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ರತ್ನತ್ರಯರು, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ, ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಂಡಾಯಕಾವ್ಯ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ೧೯೯೪ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯು 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯತೆ' ಎಂಬ ಉಪನ್ಯಾಸ ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಕೃತಿ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದ ಸಂರಚನೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶಕರು ತಾಳಿದರೆ, ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಘನತೆ ಜೊತೆಯಿಟ್ಟು ನೋಡುವ, ಜಾನಪದವನ್ನು ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಜರಿಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಶಿಷ್ಟ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಿನ್ನನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.

ಮೌಖಿಕ-ಲಿಖಿತ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರದು ಎಂಬುದು, ಹಿಂದೆ ಬಹುತೇಕ ಅನಕ್ಷರಸ್ತ ಜನಸಮುದಾಯ ಇದ್ದಾಗ ಈ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನು ಲಿಖಿತ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. 'ಅಕ್ಷರ' ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವರ್ಗದ ಸೊತ್ತಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಎರಡೂ ಭೇದಗಳು ಅಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡರ 'ಭೇದ'ವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆ 'ಈಗ ಅಳಿಸುತ್ತಿರುವ

ಭೇದ'ಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಂದರೆ ಇದೆಯೆ. ಇದೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ, 'ಶಿಷ್ಟ'ವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಜೊತೆಗೂ ಜಾನಪದವನ್ನು 'ದಲಿತ' ವರ್ಗಗಳ ಜತೆಗೂ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದ ಮಾದರಿಯೊಂದಿದೆ. ಇದು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬೇರೆ ಜಾನಪದ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಸಾಧ್ಯವಾಗಿ 'ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ' ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದೂ ಸಹ ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೆ, ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರು ಯಕ್ಷಗಾನ ಜಾನಪದ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಧೋರಣೆ ಇದೆ.[೧೫]

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆಯೊಡನೆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮಾತು ಸಂವಹನದ, ಸಂಪರ್ಕದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿ ಮಾತಿಲ್ಲದ ಭಾಷಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಸಂಪರ್ಕದ, ಸಂಹವನದ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳ ನಡುವಣ ವೈರುಧ್ಯವೀಗ ಗಾಢವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾತು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬರೆಹ ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದ್ದಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಹಗಳ ಮೇಲೆ ಬರೆಹಗಾರನಿಗೆ ಇರುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬರೆಹಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವನಿಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ನಂಟನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅಂದರೆ ಮಾತು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರೆಹ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬರೆದವನ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ಓದಲಾಗದ, ಅರಿಯಲಾಗದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಊನಗೊಂಡ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಊನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.[೧೬] ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

೨.೩.೨.ಜಾನಪದ: ವಿಷಯ ಸಮೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು

೦೧. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ, 'ಜಾನಪದ'ದ ಜತೆ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಷಯ ಸಮೀಕರಣವೆ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ಈ ಅಂಶವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಇಲ್ಲಿ 'ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು' 'ಬರಹ' ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದು. ಸಣ್ಣಾಟ, ದೊಡ್ಡಾಟದ ನೂರಾರು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಿವೆ. ಈಗಲೂ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಿವೆ. ಈಗ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಹಿಡಿದು. ಇನ್ನು 'ಲಾವಣಿ' ಪದಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಿವೆ. ಜಾತ್ರೆ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದ ದೈವದ ಹೊತ್ತಿಗೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಬರಹಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವತಃ ಜನಪದರಿಗೆ ನಾವು ಹಾಡುವ 'ಪದ'ಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಕಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾದಾಗ ಊರಿನ ಅಕ್ಷರಸ್ತರಿಂದ ಬರೆಸಿಯೊ ಅಥವ ಸ್ವತಃ ತಾವೆ ಬರೆದಿಟ್ಟಿಕೊಂಡೋ. ಇಂತಹ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ 'ಬರಹ'ದ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜು ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚ್ಯ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆಂದು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೭] ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಎಂಬ ತಿಳವಳಿಕೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆ ಬಹುಪಾಲು. ಜಾನಪದರಲ್ಲಿಯೆ ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಬರಹಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡಕೊರತೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೦೨. ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಹಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಗರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವ ನಗರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆ ಈಗಲೂ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಗರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾರತ ಹಳ್ಳಿಗಳ ದೇಶ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರಣ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಅಮೆರಿಕ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಜಾನಪದ: ಹಳ್ಳಿ ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನ ಬಹುದಿನ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ.ಡಾರ್ಸನ್ 'ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ೧೯೭೮ರಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಟಿ.ಎಸ್.ಸತ್ಯನಾಥ್ ನಗರ ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಾಮೀಣ' ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಗಳೆ ಬಹುಪಾಲು ಇರುವುದು. ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಶೋಧವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳಿ'ಯೆಂದರೆ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಚಿತ್ರಗಳೆ ಹೆಚ್ಚು.

೦೩. ಜನಪದರೆಂದರೆ ನಿರಕ್ಷರ ಕುಕ್ಷಿಗಳು. ಅನಕ್ಷರಸ್ತರ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಅಕ್ಷರವಂತರನ್ನು ಜನಪದರನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಕ್ಷರವಂತರನ್ನು ನಗರದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ, ಅನಕ್ಷರಸ್ತರನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಕ್ಷರವಂತರಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ಇದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿಲ್ಲ.

೦೪. ಜನಪದವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು, ಅದನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮೀಕರಣ. ಇದೂ ಸಹ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮೀಕರಣ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಾಚೀನ' ವಾದುದನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂತಲೂ ಈ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗಿ ಹೋದ ಕಾಲದ್ದು. ಈಗ ಅದು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಶಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಯಾದರೂ, ಅದು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ.

೦೫. ಜಾನಪದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ, ಎನ್ನುವುದು ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ ಇಲ್ಲಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪರಿಭಾವಿಸಿವೆ. ಜಾನಪದ ಸಮೂಹದ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೌದಾದರೂ, ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬರ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೂಡ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಮೂಹ ಸೃಷ್ಟಿ' ಪ್ರೇರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಪ್ರಭಾವಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಾಗಿವೆ. 'ವ್ಯಷ್ಟಿ' ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಗೀಗಿ ಪದಗಳು, ಮೊಹರಂ ಗೀತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಗೀತಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗಾಯಕನ ಹೆಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ ಅವರು 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕವಿಚರಿತೆ' ಬರೆದದ್ದು ಜಾನಪದದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಂ.ಪ.ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಸೂಚಿ ಕೂಡ ಇಂತಹದ್ದೆ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ಎಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ.

೦೬. ಜನಪದವೆಂದರೆ 'ದಲಿತ'ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಈ

ಧೋರಣೆ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಗೆಯ ಯೋಚನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಉನ್ನತ ವರ್ಗದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವ ದಾಖಲಿಸುವ 'ಜನಪದ ಸಿರಿ' ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ದಲಿತರಲ್ಲಿ, ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ 'ಮುಕ್ರಿ' ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಜಾನಪದದ ಮೂಲ ದಲಿತರಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಸಹ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ 'ಹಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಬಂದಿದೆ. 'ಯಕ್ಷಗಾನ' ಜನಪದ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಜನಪದವೆಂದರೆ ದಲಿತರ, ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

೦೭. ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವ ವೈರುಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆರೆತಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಜನಪದವನ್ನು' ವೈದಿಕವೆಂದು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಡೆದವು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸರಳೀಕರಣದ ರೂಪುಗಳು ಎಂಬುದು ಈ ಚಿಂತನೆಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಬೆನಾಯ್ ಕುಮಾರ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು ರಚಿಸಿದ 'ದ ಫೋಕ್ ಎಲಿಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಹಿಂದೂ ಕಲ್ಚರ್' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ದೇವುಡು' ಅವರು ಬರೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಬರಹ ಕೂಡ ಬಿ.ಕೆ.ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದದ್ದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಜತೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಇವೆ. ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯು 'ವೈದಿಕ'ತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಶೂದ್ರ ವೈದಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. "ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೇಂದ್ರಿತ ವೈದಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಬಂಡಾಯ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಶೂದ್ರರ ಅನೇಕ ಆಶಯ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸೋಸಿ ಒಳಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರೀಯ ಎಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸೊಗಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಸಂಕರದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಎಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತರಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಇವು ತಮ್ಮ ಶುದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉಳಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಸೆಣಸುತ್ತ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆ.[೧೮]

ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯ-ಸಂಗತಿಗಳ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಮೀಕರಣಗಳೆ ಕೆಲವೊಂದು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮೀಕರಣಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಜಾನಪದದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದವೆಂದರೆ 'ಗೀತೆ' ಎಂತಲೂ, ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ 'ದೇಸಿ' ಎಂತಲೂ ಅನೇಕ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಮೀರಲಾರದ ಮಿತಿಯಲ್ಲೆ ಉಳಿದಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇತರೆ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಚಿಂತನೆ ಬಹುಶಃ ಸಂಕುಚಿತವೆ ಸರಿ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿದಂತೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿದ್ದಂತೆ ಸಾಮರಸ್ಯವೂ ಇದೆ, ಸ್ನೇಹವಿದ್ದಂತೆ ವೈರತ್ವವೂ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸ ಅರ್ಥವೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವ ಯೋಚನೆಗಳು ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೨.೩.೩.ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ನೆರಳಿನಂತೆಯೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿರ್ವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಮೊದಲು ನಿಲ್ಲುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವ. 'ಜಾನಪದ ವಿಷಯ ಸಮೀಕರಣದ' ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ

ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ, ಲೀಚ್‌ಮರಿಯಾ, 'ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ ಆಫ್ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್, ಮೈಥಾಲಜಿ ಅಂಡ್ ಲೆಜೆಂಡ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶದ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಈ ಮಾತು ಭಾರತದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಈ ೨೧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇತರೆ ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ ೨೦೦೪ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. 'ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ', 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಾದ ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಎಂ.ಎಂ.ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಟಿ.ಎಸ್.ಸತ್ಯನಾಥ್ ಮುಂತಾದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತಾಳುವ ನಿಲುವಿಗೂ, 'ಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು'? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ನಿಲುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ದಗೊಂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿ ಇದ್ದರೆ, ಜಾನಪದ ಎಂದರೇನು? ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವಾಗ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಮಧುರಕವಿಯ 'ಗೊರವರ ದುಂಡುಚಿಯೇ ಬೀದಿವರೆಯೆ ಬೀರನ ಕತೆಯೇ?' ಎಂಬ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದುದು ಜನವಾಣಿ, ಅದು ಬೆಳೆದು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಯಾದುದು ಕವಿವಾಣಿ, ಜನವಾಣಿ ಬೇರು: ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು ಎಂದು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಿಷ್ಟ, ಮೌಖಿಕದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಸಿದರು. ಇದನ್ನೇ ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆಃ "ಜನವಾಣಿ ಬೇರು ಅಂತಂದರೆ, ಅದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ, ಜನರ ಮಾತುಗಳು. ಆಡು ಮಾತುಗಳು. ಹೂವು ಅಂದತಕ್ಷಣ ಅದು ಬರೆದದ್ದು ಹೂವಾಗುತ್ತೆ. ಇವರು ಬರೆದದ್ದು ಬೇರು ಅಂತಲ್ಲ. ಜನರ ಮಾತುಗಳು

ಬೇರು. ಅದು ಒಂದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಅರಳುವಂತಹದ್ದು ಹೂವು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡೋರು ಜನವಾಣಿ ಬೇರು ಅಂದ ತಕ್ಷಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರು, ಬೇರೆ ಬರಹ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೂವು ಅಂತ ಹೇಳೋದು ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇವು ಶ್ರೀಯವರು ಇಡೀ ಜನಪದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳೇ ಹೊರತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ'[೨೯]

ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ದೇವುಡು, ಗೊರೂರು, ಮುಂತಾದ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ,' ದೇವುಡು ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ದೇಜಗೌ ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಯಿಬೇರು' ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ನಾಗರಿಕ ಲೋಕದಿಂದ ದೂರವಾದ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಪರಂಪರಾಗತ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಜಾನಪದ ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಂಬಿದ್ದರು. 'ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಜಾನಪದರ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಪ್ರಾದಿಮ ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆ ಜಾನಪದ ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ ಮೊದಲಾದವರು ಜಾನಪದವನ್ನು 'ದಲಿತ' ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಸುವಂಥದ್ದು ಜಾನಪದ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ. 'ಈ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಳದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾದದ್ದು, ಒಂದು ಪಂಥವನ್ನೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಜಿ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು. ಇವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ರಮ್ಯದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಆಗ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತಾಗಿತ್ತು. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ, ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಫಲವತ್ತಾದುದು. ಅದು ಮಾನವನ ಅನುಭವದ ಶ್ರೀಮಂತ ಭಂಡಾರ. ನಾಡಿನ ಅಮೂಲ್ಯ ಆಸ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು. ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು, ಆ ಜನತೆಯ ರೀತಿ, ನೀತಿ, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಅನುಭವ ಅಂತರಂಗಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲ. ಜನತೆ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಸರಳವೂ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೂ ಆದ ಕೆಲವು ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಸರ್ವ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಸರ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೂ, ಸರ್ವದೇಶಕ್ಕೂ, ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಪಡಿ

ಮೂಡಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕೋಮಲವಾಗಿ, ನವಿರಾಗಿ, ಹಸುವನ್ನು ಮುದ್ದಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಾವ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಕಡೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಇದೇ ಧೋರಣೆ ಜನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ, ಶಾಸನ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ತಾಳೆಗರಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ಶೋಧ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವರು ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು. ಇವರ ಒಂದು ಪಂಥವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯೂ ಭಿನ್ನ. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಿನಿಂದ ನಗರದ ನೆರಳಿನತ್ತ ನಡೆದು ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅಂಶಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿ, ನಾಗರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಸಮಾಜಗತವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ-ನಾಗರಿಕ-ಸ್ತರಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧದ ಪ್ರಾಕೃತ ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕೃತ ಬದುಕುಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನೇ ದೇಶಿ-ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ-ದೇಶಿಯನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗ-೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಧೋರಣೆ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ತಾವೊಬ್ಬ 'ಶಿಷ್ಟರು' 'ಸುಸಂಸ್ಕೃತರು' ಎನ್ನುವ ಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಜಾನಪದ ಆಕರವನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತ, ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಇದೆ. ಅದು ಇಂದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ, ಎಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪಕ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಒಂದು ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಇವರು ಬರದೆ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ 'ಗ್ರಾಮೀಣ' (೧೯೭೭) ಕೃತಿಯ ಲೇಖನಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. 'ಪಣಗರ' 'ನಾಗಬೆತ್ತ' 'ಶೂಲದಹಬ್ಬ' 'ಕಬ್ಬಿಣ' 'ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ಬಗೆಯವು. ಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸೋಲುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಎದುರಿನ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಮೊದಲಾದವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಎಂತಲೇ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. 'ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬೆಳೆಯಲು ಆರಂಭವಾದದ್ದೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪರಕೀಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಜಾನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ' (೧೯೯೭:೨೦೩) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದುದು. ಅದರ ಬದಲು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಘಟಕಗಳ ರೂಪದ 'ಜನಪದ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅದರ ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಸಹಜ ಪರಿಸರಕಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಬೇಕು. ಇದು 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ'ದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕು. (೧೯೮೫:೧೧೮) ಎಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಜತೆ ಬೆಸೆಯುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ತನಕ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪಡೆದಿವೆ.

'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ' ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟು ಮಾಡುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳು ಜಾನಪದದ ಜತೆಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸೀಮಿತ ವಿಷಯ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನಾರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಮೌಖಿಕ, ಗ್ರಾಮೀಣ, ಸಮೂಹಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬಂತಹವುಗಳು. ಜಾನಪದ ಆಧುನಿಕ ನಿರ್ವಚಕರು ಈ ಸಮೀಕರಣಗಳೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯನ್ನೊಡ್ಡಿವೆ, ಎಂದು ಇಂತಹ ವಿಷಯ ಸಮೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಮುಂಚಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಸಾಮರಸ್ಯ ಎರಡೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಪಯಣಿಸಿ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಮಂಡಿಸುವಾಗ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ." ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎರಡು ದಿಕ್ಕುಗಳ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಿದ್ದರೂ ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಸಾಮರಸ್ಯ ಇದೆ. ಯಾಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಸಾಮರಸ್ಯವೆಂದರೆ, ಅದು ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಒಡೆಯ ಆಳಿನ ಸಾಮರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಳಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ನಾನು

ಒಡೆಯನಿಗೆ ಸಮನೆಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲ. ಆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಬಂದಾಗ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೂ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬಲವಿಲ್ಲದ ಜಾನಪದವು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಧೀನವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಶಿಷ್ಟವು ಅಹಂಕಾರ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ (ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ:೬೪) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೊಡಕನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂತಹ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ 'ಜಾನಪದ ಮೂಲನಿಷ್ಠೆ'ಗೆ ಬದ್ಧರಾಗುವ ಸಂಭವಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಜಾನಪದವನ್ನು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಂದು ಆಕರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. 'ನಮ್ಮತನ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ವಿದೇಶದ ಹಣ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ, ಇವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಈ ಪ್ರಚಂಡ ಪ್ರವಾಹದ ರಭಸಕ್ಕೆ ಕೊಚ್ಚಿಹೋಗದೆ ಉಳಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ, ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಆಕರ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರಿಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಇವತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ[೦] ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸೋಣ' ಎಂಬ ಜಾನಪದವನ್ನು 'ವಸ್ತು'ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಅದನ್ನು 'ಸಂವೇದನೆಯವನ್ನಾಗಿ' ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಸಂಗೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಓ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ನಿಲುವುಗಳು 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದವುಗಳು. ಜಾನಪದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ 'ಆಕರ' ಒಂದು 'ಸಂವೇದನೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾದದ್ದು ಕಡಿಮೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ ಬೇಂದ್ರೆ, ಚಂದ್ರಶೇಖರಕಂಬಾರ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದವನ್ನು 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಜನಪದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಂಬಾರರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ 'ಇವತ್ತಿಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಿರಂತರ

ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾನೊಬ್ಬ ಜನಪದ ಕವಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಾನೊಬ್ಬ ನಗರದ ಕವಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಚಹರೆಯಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನನ್ನ ಎರಡನೇ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಮೂದಾಯಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಂಥ ಸಂವದೇನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥದ್ದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈಗ ತೀವ್ರವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬದುಕಿನ, ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳೇ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಥನವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ನಾವು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಸಮುದಾಯಕ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ವರ್ತಮಾನ ಎರಡೂ ಬೆರೆತು ಹೊಸರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇದು ದಾರಿಮಾಡಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ'

ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತು ಕೆಲವು ವಿರೋಧಿ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಂದಾಗಿ ಏಕಮುಖದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ-ಲಿಖಿತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು. ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮದೆ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿಯವರ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಒಂದು ವಾಙ್ಮಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಜಾನಪದವನ್ನು' ನಾವು ವಾಙ್ಮಯವಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಬಹಳ ಅಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಆ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ನಾವು ಒಂದು ಭಾಷೆ ಅಂತ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವಂಥ, Self Cinsistant ಆಗಿರುವಂಥ ಒಂದು ಭಾಷೆ ಅಂತ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಬಹುಶಃ ಈ generical distinctions ಏನಿವೆಯಲ್ಲ, ಅವು ತೊಡಕಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಸಹಾಯ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. (೨೦೦೪:೭೩) ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ 'ವಾಙ್ಮಯದ'ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಷೆಗಳು, ಹತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಅಪ್ರಮುಖ ಲಿಪಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕುಲ, ಪಂಗಡಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತಧರ್ಮಗಳು, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ವರ್ಣ ಸಂಕರಗಳು, ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳು, ನಾನಾ ತೆರನಾದ ಹವಾಗುಣಗಳು, ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ವಿರುದ್ಧ ಪರಂಪರೆಗಳ ಇತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಜಾಲ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ನೀವು ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ಇದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಏನನ್ನೇ ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು, ಸತ್ಯದ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊಡೆದಂತೆ ಹೇಳಬಹುದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (೨೦೦೦:xvii)

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ, ಆನಂತರ ಜಾನಪದ ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು' ಎಂಬ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು. ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಜಾನಪದದ ಗಂಗೆ ಬತ್ತುವ ಮುನ್ನ ತುಂಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲಕಾಲದಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ತನ್ನ ನಡಿಗೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಈ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕೊರತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವೆಡೆಗೆ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮುಂಚಲಿಸಿದವು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅದನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಲವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ತನಕದ ಧೋರಣೆಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಪಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು, ಪುನರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಅನಗತ್ಯ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಉಚಿತ. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದು ಯಾಕಾಗಿ? ಒಂದು: ಆಯಾ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಭಾವ. ಎರಡು: ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ಮೂರು: ಇತರೆ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯೊಂದಿಗೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಈ ಮೂರು

ಅಂಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾದವು. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದಿದ್ದರೆ, ಆಯಾ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಗಿತಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ಬದಲಾಗಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೋಮಾಂಚನ ಕೌತುಕದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ತನಗೆ ತಾನೇ ಮೈಮರೆಯುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯೂ ಇಂತಹ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದೆ. ಒಂದು: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿ, ಎರಡು: ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ, ಮೂರು: ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಈ ಮಾದರಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸಮೀಕ್ಷೆ' 'ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಪಕ್ಷಿನೋಟ' ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ' ಪರಿಚಯವಾಗಿಯೇ ಸರಿಸುಮಾರು ಎರಡು ಶತಮಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆ ಇತರೆ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಮುಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿತು. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳೆಂದರೆ, ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ (೧೯೬೭,೬೯,೭೯,೮೫), ಡಿ.ಕೆ.ರಾಜೇಂದ್ರ (೧೯೭೦), ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ (೧೯೭೨, ೧೯೮೨), ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ (೧೯೭೪), ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರು (೧೯೭೪), ಕೆ.ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ (೧೯೭೪), ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ (೧೯೭೮), ದೇ.ಜವರೇಗೌಡ (೧೯೭೮), ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (೧೯೭೯), ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಠ್ಠೆ (೧೯೭೯), ರಾಮೇಗೌಡ (೧೯೮೧), ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (೧೯೮೭,೮೯), ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ (೨೦೦೪), ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ ಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಥಮ ಲೇಖನ, ಪ್ರಥಮ ಕೃತಿ ಯಾವುದು ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಮೂಲವನ್ನು ಊಹಿಸಿರುವುದು. ಎರಡು: ವಾರ್ಷಿಕ ಕ್ರಮಾನುಗತವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೃತಿಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿರುವುದು. ಇದು ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯಾವಾರು ಸಮೀಕ್ಷೆ. ಮೂರು: ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ

ಭಾಗಗಳಾದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು. ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿದೆ. ಯಾವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸೂಚ್ಯಾಂಕಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವುದು. ನಾಲ್ಕು: ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ, ಯಾವ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಉದಾ: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಗೀತೆ' ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹಗಳಾದವು, ಕತೆ, ಒಗಟು, ಗಾದೆ, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಆಯಾ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜಾನಪದ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತಾಳುವುದು. ಉದಾ: ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಜಾನಪದ ಕೊಡುಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಅಭಿನಂದನಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆರು: ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವಾರು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾರು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಈ ತನಕ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವುದು. ಉದಾ: ಈಗ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವವರು, ಈತನಕ ನಡೆದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೃತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು, ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆ, ತಾಲೂಕು, ವಿಭಾಗದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾಗದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಕೊಡುವುದು; ಅಂದರೆ 'ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡ ಹೊರಡುವವರು ಈತನಕ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು.

ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ದಾಖಲಿಸುವುದು. ಅಲಕ್ಷಿತ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಚಯ ಒದಗಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾರಣವೊಂದಿದೆ, ಅದೆಂದರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ, ಅಕಾಡೆಮಿಗಳಿಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆಂದು ಇಂತಿಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಖರ್ಚು ತೋರಿಸಲು, ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಯಾ ವಾರ್ಷಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರ ಜೋಡಣೆಗೆ ಸರಿಯಾದರೂ ಇದೇ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾರದು. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ

ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಖ್ಯಾವಾರು ಸಮೀಕ್ಷೆಗಿಂತ, ಅವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೂ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇತರೆ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳಾಚೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಕುರಿತು ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ದಶಕಗಳು ಉರುಳಿ ಹೋದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವೇ ಬಹುಜನಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯದಂತೆ ದಿವ್ಯನಿರ್ಲಕ್ಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯ ಶಾಸನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹುಡುಕಿ ತಡಕಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಯಿತು, ಅಪಾರ ಓಲೆಯ ಗರಿಗಳು ಗ್ರಂಥಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಿಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಚರಿತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು, ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಯಾವ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ನಶಿಸಿಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು" (ಜೀಶಂಪ:೪೩) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರಹರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ, ಮಾತಿ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವಿರೋಧಾಬಾಸಗಳನ್ನು ಜೀಶಂಪ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ ಅವರು 'ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ "ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಇತಿಹಾಸದ ಮೊತ್ತವೇ ಜಾನಪದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಈ ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನದತ್ತ ತೋರಿದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಖೆಯೂ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕುರಿತ ಮೌಲಿಕ ವಿವೇಚನೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನವಾದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕಣ್ಣು ಕೋರೈಸುತ್ತಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜಾನಪದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನು, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಜರ್ಮನ್, ಫ್ರಾನ್ಸ್, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಅಮೇರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳ ಸಾಧನೆ ಸಿದ್ಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ನಿರಾಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಮೂಡಿದ್ದು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವೆಂದರೆ

ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಿಂದ ಬಹಳ ಮುಂದೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಜಾನಪದದ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತ ಆಸೆ, ಅನಿಸಿಕೆ, ಅನುಭವ, ಆಚಾರ, ವ್ಯಹಾರ, ಪದ್ಧತಿಗಳ ಮದುವೆ ಮುಂಜಿವೆ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನ, ಮಾಟ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿಶೇಷ ಆಟಪಾಟ ಊಟ, ವಿನೋದ, ವೈದ್ಯ, ನಂಬಿಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಕಲೆ, ಶಿಲ್ಪ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ವೃತ್ತಿ ಅಷ್ಟೇಕೆ ಪತ್ರದ ಒಕ್ಕಣಿಕೆ, ಆಭರಣ, ವೇಷಭೂಷಣ, ವಾದ್ಯ ವಿಶೇಷ, ವೃತ್ತಿ ಉಪಕರಣ, ವೈವಿಧ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತಂತೆ ಆಯಾ ಜನಾಂಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆಂದರೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಚ್ಚರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವೇ ಮುಂಚೂಣಿಯಾಗಿ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿ ಸಾಧಿಸಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಮಾತಾಗಿದೆ" (೧೯೯೭:೨೪) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ೭೦ರ ದಶಕದ ತನಕ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಟ್ಟು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದುವೆ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಸ್ತಾರ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆಸೆಯುವ ಒಟ್ಟು ಕ್ರಮ ದೋಷಯುಕ್ತವಾದುದು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ ಎಂಬ ಸೀಮಿತ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪ್ರಬಂಧ, ಆತ್ಮಕಥನ, ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಪ್ರವಾಸ ಕಥನ, ನುಡಿಚಿತ್ರ, ಪತ್ರಿಕಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹಾಸ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪ್ರವಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವೈಚಾರಿಕ, ಹೀಗೆ ಇನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಗಮನವಿರುವುದು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹೊಸನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಧೋರಣೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದೆ.

ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ, 'ಭಾರತದ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕುರಿತ ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಿದುದು ನವೋದಯ ಚಳವಳಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಕಾರಣರು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಮಾಡುವವರೇ ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಸೋಲುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ತೀನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ದೇ.ಜವರೇಗೌಡ, ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕುರಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಿಡಿ ಬರಹಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ, ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಅಂದರೆ ೧೮೦೦ ರಿಂದ ೧೯೪೭ರ ತನಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಂಡು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧವಿದು. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುವುದು' ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೊದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಂದುಸ್ಥೂಲ ನೋಟವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಮ್ಮೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಫಲಿತಗಳು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಫಲಿತಗಳೆಂದರೆ, ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಒಲವು, ಚರಿತ್ರೆ ಬಗೆಗೆ ಭಾವುಕತೆ, ದಾಖಲಾತಿ ಉತ್ಸಾಹ, ಜಾನಪದ ನಾಶವಾಗುವ ಭಯ, ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಸಂಘರ್ಷಾತೀತ ನಿಲುವುಗಳು, ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಕೆಲಸ, ಬಂಧುತ್ವದ ನವೀಕರಣ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಭಿನ್ನತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿವರಗಳ ಗೈರುಹಾಜರಿ. ದೇಶೀ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಮಂಡನೆ, ಸೌಂದರ್ಯವಾದಿ ಗದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ರಮ್ಯನಿರೂಪಣೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಸವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು 'ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಸುದೀರ್ಘ ಲೇಖನದ ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಬೀಸುನೋಟ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ತಾಳುವ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ತಾಳುವ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜತೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ

ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸುವುದು, ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಎರಡು: ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನೂ ಕೌತುಕವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಮೂರು: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು. ನಾಲ್ಕು: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಐದು: ಕಟುವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡದಿರುವುದು, ಬದಲಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾದರಿಯಂತೆ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆ ತಾಳುವುದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ 'ಆಶಯ'ದ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೇಯೇ ಹೊರತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮುನ್ನೋಟವನ್ನು, ಭವಿಷ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗದಿರುವುದು.

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಾದರಿಯಿದು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿದೂರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ನೋಟಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ 'ಎಂಪೆರಿಸಿಸ್ಟ್' ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮೂಲತಃ ಫಾಹಿಯಾನ, ಮಾರ್ಕಪೋಲೊರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಸ್ಮಯದ ರೋಮಾಂಚನದ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಅನುಭವ ಎಂದು ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಇದು. ಇಂಗ್ಲೀಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟುಹೋದರು, ಅದೇ ಛಾಯೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಆಹ್ವಾನ, ಉದ್ಗಾರ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಣುಕುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾದ ಅಪಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಂಪೆರಿಸಿಸ್ಟ್ (ಅನುಭವ ನಿಷ್ಠ, ಪ್ರಯೋಗನಿಷ್ಠ) ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ. ಈ ವಿಧಾನ ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಮೂಲತಃ ಅದು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಿಂದ ತುಂಬಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಇದರ ನಿಜವಾದ ಅಪಾಯ (ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ. ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ. ಹೆಗ್ಗೋಡು. ೨೦೦೮:೬೭) ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ 'ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ವಲಯದ ಮೇಲು ನೋಟದ ಅನಿಸಿಕೆಗಳಿಂದ ಆಚೆಹೋಗಿ, ಅದರೊಳಗಿನ ರಚನೆಗಳು, ನಿಯಂತ್ರಕ ಆಶಯಗಳು,

ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಠ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಾಧನಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆ'ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ 'ಉಜ್ಜಿನಿ ಚೌಡಮ್ಮ'ನ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸದಾರಿಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು' ಎಂಬ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಲಿ, ಸೂಚಿಸಿದ ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಸೇರಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದೂ, ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿದೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸಮುದಾಯ ಬದುಕಿನ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವ, ಆ ನೆಲೆಗೆ ಧಾವಿಸುವ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವೆಂದೇ ಇವರ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ರಚನೆಗಳು ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿದ್ವಾಂಸನೊಬ್ಬನ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗದೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಆಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದಾಗ ನಾವು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನುತ್ತ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಆಧುನಿಕತೆ ನಮಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ಮುರಿದು ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿತು. ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಅಗಾಧವಾಯಿತು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಪುರಾತನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣವೆನ್ನುವ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಪರಿಭಾವನೆ ನಗರವೆಂಬ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ವೈರುಧ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿತು. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ

ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು". (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ. ನಕ್ಷೆ ನಕ್ಷತ್ರ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್. ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೯:೩೨) ಹೀಗೆ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಈ ಬರಹದ ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಲೇಕಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಕೆಲಸ. ಅಂಥ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿ ನನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲ (೧೯೯೯:೨೩೧) ಎನ್ನುತ್ತ ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಿರಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅದೊಂದು ಅನ್ಯಶಿಸ್ತು. ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾಳಜಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣವಿದೆ. ಇದು ತನಗೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸರಿದೂರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ತಾವೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಈವರೆಗಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಹೊರಟದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ ಅವರು ಸೂಫಿಗಳು, ನಾಥಪಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಶೋಧ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ದೇಶೀಯತೆ, ದೇಸೀವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು 'ಸಿಂಕ್ರೋನಿಕ್ ಆಗುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತ 'ಜಾನಪದದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಾಙ್ಮಯವಾಗಿರುವಾಗ ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ? ಸಿಂಕ್ರೋನಿಕ್ (ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದು) ಆಗಿಯೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಇಷ್ಟದೆಯಪ್ಪ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರೋ ಜಾನಪದವಾಙ್ಮಯ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಇದರೊಳಗಡೆ ಏನು ಇದೆ? ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡೋಣ ಎನ್ನುವಂಥಹ ಪ್ರಶ್ನೆಬಂದಾಗ ಎಲ್ಲೋ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ಇತಿಹಾಸದ ಆಚೆಗೆ ಅದನ್ನು ಇಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ಪ್ರಕಾರದ ಭಾವಗೀತೆಗಳಾಗಲೀ, ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳಾಗಲೀ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟಾಗ, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಪಾಯಿಂಟ್‌ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿದೆ ನೋಡಿ ಅನ್ನುವುದನ್ನೇ ಜಾನಪದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಂತ ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ (೨೦೦೪:೭೫) ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ವಿರೋಧಿ ನಿರ್ವಚನದ ಮಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ 'ಜಾನಪದವನ್ನು 'ವಾಙ್ಮಯ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇದನ್ನೇ ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಶಿಷ್ಟ' ಜನಪದ ಇವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಉಪಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಂತೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳು ಭಗ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ

ಎದುರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (೨೦೦೪:x) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿವೆ. ಕೆಲವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ 'ಅನ್ಯ'ರಾಗಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ರೋಮಾಂಚನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸವಾಲಿನಂತೆ ಪರ್ಯಾಯದಂತೆ, ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ 'ದೇಶೀವಾದಿ' ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ವೈಭವೀಕರಣವೂ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯೂ ತುಂಬಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕೆಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೆನ್ನನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹತ್ತಿವೆಯೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಅನುಭವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ತಾವೇ ಹೊಸಮೀಮಾಂಸೆ ಕಟ್ಟಬಹುದು ಎಂಬ ಹೊಳಹೂ ಹುಟ್ಟಿದಂತಾಗಿದೆ. (೨೦೦೧:xxi)

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿವರ್ಶಕರದಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ತಾವು ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದಾಗ ಜಾನಪದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಣತೆಗಳೇಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ಪುರದ ಪುಣ್ಯಂ ಪುರುಷರೂಪೆಂದೆ ಹೋಗುತಿದೆ' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳೂ ಸಹ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಷ್ಟೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಒಂದು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಿನ ಭಾಗವೆಂತಲೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೊಸಬರಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಭಿನ್ನನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯತ್ತ ವಾಲುತ್ತ ಮೌಖಿಕ-ಲಿಖಿತಗಳ ಬೇದದ ಗಡಿಯು ಅಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು 'ಜಾನಪದ'ವೆಂಬ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ.

* * *

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಉಲ್ಲೇಖ: ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್. **ಕರ್ನಾಟಕದ ಡೊಂಬರು.** (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪ್ರಬಂಧ.) ಪು, ೬೦
೨. ಅದೇ ಪು, ೬೨
೩. ಅದೇ ಪು, ೬೪
೪. M.N.Srinivas. Socialogy and Social Antropology in India. p-೪೬೨, ೨೦೦೨. ಉಲ್ಲೇಖ: ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ ೨೭:೨೦೦೬.
೫. ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು, ೧೧೯.
೬. ಅದೇ ಪು, ೧೨೧.
೭. ಉಲ್ಲೇಖ: Folklore of Kerala,
೮. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ನಂ. ಜಾನಪದದ **೨೧ ಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು.** ಪು, ೫೩
೯. ಎ.ವಿ.ನಾವಡ. **ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ.** ಪು.೩೯೮ ಸಂ.:ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
೧೦. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, **ಸಮಾಜ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ** (ಸಂ) ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ. ಪು.೧೫೨
೧೧. ಆರ್.ಅಯ್ಯಾಸ್ವಾಮಿ. ಅನು: ವೈ.ಎಸ್.ಜ್ಯೋತಿ. **ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ** ಸಂ.೧ ಸಂ:ಎಸ್.ಎಲ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್. ಪು.೯೫
೧೨. ಅದೇ. ಮೂಲ: ರಾಮರಾಜು ಬಿ. ಅನು: ಕೆ.ಎಸ್.ಗೀತಾ. ಪು:೧೦೩.
೧೩. ನೋಡಿ: ಪು:೪೭೬. ಉಲ್ಲೇಖ: ಕೆ.ಎಂ.ಜಾರ್ಜ್. ೧೯೯೦:೫೭ **ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ** ಸಂ.೧
೧೪. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಕಿಕ ಕಥನ, ಪು,೨೩೩
೧೫. ಗೌರೀಶ್ ಕಾಯ್ಕಿಣಿ. **ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ.** ಸಂ.೮. ಸಂ.ವಿಷ್ಣುನಾಯ್ಕ. ಪು.೧೬೦
೧೬. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ. **ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು.** ಪು.೫
೧೭. ಡಾ.ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜು. **ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ** ಸಂ:ಹಿ.ಶಿ.ರಾ. ಪು.೨೬೭
೧೮. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ. **ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ.** ಸಂಪಾದಕರು: ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ೨೦೦೬:೧೯೯೫ ೨೧೯.
೧೯. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ. **ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ** ಸಂ: ರಮಹತ್ ತರೀಕೆರೆ. ಪು.೨೦೨
೨೦. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, **ಮಾದಪ್ಪನ ಕಥೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ,** ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಸಂ:೧:೪೮೭
೨೧. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ನಕ್ಷೆ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಪು,೨೩೩

ಅಧ್ಯಾಯ - ೩

ಪರಂಪರೆ

೩.೧. ಪ್ರವೇಶ

೩.೨. ಪರಂಪರೆ: ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮ

೩.೩. ಪರಂಪರೆ: ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆ

೩.೩.೧. ಜನಪದರ ಮಾದರಿ

೩.೩.೨. ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮಾದರಿ

೩.೩.೩. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಮಾದರಿ

೩.೩.೪. ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಮಾದರಿ

೩.೪. ಪರಂಪರೆ : ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ

೩.೪.೧. ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ

೩.೪.೨. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧ

೩.೪.೩. ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ

೩.೪.೪. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ

೩.೫. ಪರಂಪರೆ : ವರ್ತಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

೩.೫.೧. ವರ್ತಮಾನ ಗೌಣವಾಗುವುದು

೩.೫.೨. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನಗೊಳಿಸುವುದು

೩.೫.೩. ನವಜಾನಪದದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ.

೩.೫.೪. ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಸ್ಮೃತಿ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೩

ಪರಂಪರೆ

೩.೧. ಪ್ರವೇಶ

ಪರಂಪರೆ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಾಲ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಅನೂಚಾನ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಅಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಜ್ಞಾನ ಅನುಭವ, ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಎಲ್ಲವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು, ಅಥವಾ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಜನ ತಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ನೆರವು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ, ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ಪರಂಪರೆ ಜತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಥದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸ್ಥೂಲ ನೋಟ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆನಂತರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆ, ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯ ಬಹುರೂಪಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಮುಖಗಳನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

೩.೨. ಪರಂಪರೆ : ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮ

ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂತದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವಾಗೆಲ್ಲ 'ಪರಂಪರೆ' ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಕೊಂಡಿ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದಾಗ ಇವೆರಡನ್ನು ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಹುಮುಖತೆಗೆ ವಿಮುಖರಾದಂತೆ. ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಜಗಳವಾಡುತ್ತ, ಸ್ನೇಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಒಂದಾದಂತೆ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಬೇರೆಯಾಗುವ, ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ ನಂಬಿಸಿ ಒಂದಾಗುವ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕೃತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಂಟಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಪರಂಪರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ಪದೆ ಪದೆ ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತಾನೆ ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೊಸದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಚಲನೆಗಳು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಿಳುವಳಿಕೆದಾರರನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ, ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಒಂದು ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಅದು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದದ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವುದು, ಹೊಸತಾದುದನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು, ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ವಿಧಾನ ಸಾಮರಸ್ಯದ್ದು, ಸಮಸ್ಯೆ ಇಲ್ಲದ್ದು, ಕಾಲದ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜಡವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂಥದ್ದು, ಮೂಲ ನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಉದಾ:- ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಇಡುವುದು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ 'ದಲಿತ' ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸೇವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆ ಬದುಕಬೇಕು. ಎರಡನೇ ಮಾದರಿ ಪ್ರಗತಿ ಪರವಾದದ್ದು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಮೂಲ ನಿಷ್ಠರ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು. ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಸಮಾಜದ ಒಳಿತಿನ ಕಡೆ ಹಂಬಲಿಸುವಂಥದ್ದು. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ ಹಲವು ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಜ್ಞಾನಲೋಕವನ್ನು ನಗರದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಅಕ್ಷರವಂತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ, ಮೋಹ, ರಮ್ಯಾದ್ಭುತ ವರ್ಣನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಧಾನ ಬಗೆಯೆಂದರೆ ತಾನು ಸುಧಾರಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯ'ವನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪರಂಪರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಲವು ಬಗೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. 'ಪರಂಪರೆ'ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಅದರ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳ ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಪರಂಪರೆ' ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪದ. ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿವೆ. ಒಂದರ ನಂತರ ಮತ್ತೊಂದು ಬರುವುದು, ಅನೂಚಾನ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂಬ ಡಿಕ್ಷನರಿಯ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ 'ಪರಂಪರೆ' ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಾಲ್ಯ ಎನ್ನುವ ತನಕ ಜಾಗತಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕವು ಕಾರಣವಾದರೆ ಅಂಥ ರೂಪಕಕ್ಕೆ 'ಪಾರಂಪರಿಕ ರೂಪಕ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೇರುಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿವೆ ಎನ್ನುವವರೆಗೆ ಇದರ ಅರ್ಥದ ಹರವು ದೊಡ್ಡದು. ಹಿಂದಿನದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಸೂಚಕ ಪದವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಅಕ್ಷರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಬದಲಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಪರಂಪರೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೆ ಭೂತದಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಬಂದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಲೋಕದರ್ಶನ, ನೆನಪು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಪರಂಪರೆಯಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಭೂತದ ಮುಂದುವರಿಕೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪರಂಪರಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಆದಿಯಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಬಲ್ಲ ಹಕ್ಕು ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಿಂದಲ್ಲ; ಆ ಹಕ್ಕು ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವುದು ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೊಂದರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪಿತೃಪಿತಾಮಹರಿಂದ, ಹಿರೀಕರಿಂದ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ತಲೆಮಾರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು (Collective in heritance) ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು."[೨]

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಬಲ್ಲವು. ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ, ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೋಟಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸದಸ್ಯರ ನೋಟ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹೊವರ್ಡ್ ಬೆಕರ್ ಹೇಳುವ ಸಿಕ್ರೆಡ್ ಸಮಾಜಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಂತಿವೆ:

"ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಜೀವನಕ್ರಮ ವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತೀರಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅನಾದಿಕಾಲದ ಭೂತದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಮಾಜಗಳ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮವೇ ಅಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ

ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗದಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳವು ಸಮಷ್ಠಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ."[೨] ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜಗಳ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗದಂತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಖಚಿತ ಪಡಿಸುವ ಜಾನಪದ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆ ಜಾನಪದ ಮೂಲ ನಿಷ್ಠವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪಕ್ಕಾದ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಪರಂಪರೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುವ ಪರ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಡಗೊಳ್ಳುವುದು. ಪರಂಪರೆ ಒಳಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಚಲನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅದರ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ' ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ನಂತರ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ, ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಆಗ 'ಪರಂಪರೆ'ಯೆಂದರೆ 'ಮೌಢ್ಯ' ಅಂತಲೂ ಚರ್ಚೆಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದವು. ಪ್ರಮುಖವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೆದರೆ, "ಪಾರಂಪರಿಕ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಸಂದೇಹಗಳು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಬೇರೂರಿತು. ನಮ್ಮದೆಲ್ಲವೂ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಹೊಸ ಯುಗದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹೊಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿದೆವು. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಎಂಥ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಬಹುದೆಂಬ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸನ್ನದ್ದರಾದೆವು. ಹಳೆಯದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಗ್ರಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿತು. ಯಾವುದು ಜೀವನಕ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಕೇವಲ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅಥವಾ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು ಒಂದೆಡೆ ಜೀವನದ ಲಯಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆತದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಲಿತವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಆಗಿ ಹೋದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸನ್ನದ್ದರಾದೆವು. ಈ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತ ನೆಲೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟೆವು"[೩] ಎನ್ನುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ.

‘ಪರಂಪರೆ’ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ವಿಚಾರಸರಣಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯಬಲ್ಲ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೂರದೆ ಹರಿದಾಡುತ್ತದೆ. ಅಥವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಸಹ ಅಮೂರ್ತವಾಗುವುದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ, ದಶಕಗಳ, ಶತಕ ಸಹಸ್ರ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ, ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಕೆಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಗತ ಸತ್ವವೇ ಹೊರತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧಾರ ಸೂಚಕ ಪದವಾಗಿ ಪರಂಪರೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯದಂತೆ ಪರಂಪರೆ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ‘ದುಂಡು’ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಏಕೀಕೃತ ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಅಲನ್‌ಡಂಡಸ್, ಲ್ಹಾರಿಹಾಂಕೋ, ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪರಂಪರೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟೂಬಿಡದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದುದು ಟಿ.ಎಸ್.ಎಲಿಯಟ್‌ರ ‘ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರತಿಭೆ’ ಲೇಖನ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಾಡವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ತಾನಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ನೆರಳಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎಲಿಯಟ್ ಪ್ರಣೀತ ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಗುಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಮಾದರಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ‘ಕಾವ್ಯ’ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಎಲಿಯಟ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಏಕಘನಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಬಾವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶ ಬಹುಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲಿಯಟ್ ಪ್ರಭಾವವು ಬಹುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ‘ಏಕೀಕೃತ ಪರಂಪರೆ’ ಯನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೆ. ಇದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ‘ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ’ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ‘ಪರಂಪರೆ’ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಬಹುಪರಂಪರೆ ಈ ಎರಡರ ವೈರುದ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರಿದು ಕೆ.ವಿ.ಎನ್.ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. “ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹಲವಿವೆಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಕೂಡ ಇದೆ. ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬರಹಗಾರ

ಯಾವ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರ ಎಂಬುದೂ ಖಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಉಳಿದ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಈ ಮಾತು ಹೇಳುವಾಗ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ"[೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಯುರೋಪ್‌ನ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು, ಭಾರತದ 'ಗ್ರಾಮಕೇಂದ್ರಿತ' ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ನಗರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂತಲೆ ಆತಂಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ಜರ್ಮನಿ, ಫಿನ್ಲೆಂಡ್, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ನಗರಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ರಚನೆಗಳಾಗಿಯೆ ಉಳಿದಿವೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಆತಂಕವೇ ಚೂರೂ ಬದಲಾಗದೆ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಾದ ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಪ್ರಭಾವದ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಯುರೋಪ್‌ನ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು.

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ೧. ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವಂತಹದು, ೨. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಇದನ್ನು ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು, ೩. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣಮಟ್ಟ ಸೂಚಕ ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆ ಈ ಮೂರೂ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೃತ, ಜೀವಂತ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ, ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಬರಹ, ಮಾತು, ಹೊಸ ಕಾಲದ ಆಗಮನ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ, ಜನಪ್ರಿಯ ಎಂಬ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿ ರಾಬರ್ಟ್ ರೆಡ್ ಫೀಲ್ಡ್ 'ಲಿಟ್ಲ ಟ್ರಡಿಷನ್,' 'ಗ್ರೇಟ್ ಟ್ರಡಿಷನ್' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಿರುಪರಂಪರೆ, ಮಹಾಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆ, ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ' 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹಲವು ಕವಲುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಂತಹ

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಇರದೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ (Science of Tradition) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಮೇರಿಕೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞೆ ಲೀಚ್ ಮರಿಯಾ ರ್ಗಳರಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ 'ಸ್ಟಾಂಡರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ ಆಫ್ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಮೈಥೋಲಜಿ ಅಂಡ್ ಲಿಜೆಂಡ್' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ೨೧ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹೃದಯ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳೂ 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ' ಪರಂಪರೆಯೆ ಕೆಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೆರೆಮನೆಯಾಗಿದೆ, ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರುಡು ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದಂತೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ನೋಟಕ್ರಮಗಳು ಕೆಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವಂತೆ, ಪರಂಪರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹುಡುಕುವ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸುಲಭ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಮಂಕಾದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜಡತೆ ಮನೆಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಬಹುಪಾಲು ಆಗಿರುವುದು ಇದೆಯೆ.

೩.೩. ಪರಂಪರೆ : ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆ

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದಾಗ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣಾಲೋಕವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಎರಡು ಕಾಲಗಳ, ಎರಡು ತಲೆಮಾರುಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಗಿ ಹೋದ ಕಾಲ ಈಗ ನೆನಪಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಲಿರುವ ಹೊಸಕಾಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕಾಲಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಹಳೆ ಕಾಲ ತನ್ನ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾಲವೂ ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎರಡು ಎದುರು ಬದುರಾಗುವುದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಕಾಣಬಹುದು.

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಜನಪದರೆ ತಮ್ಮ ಆಚರಣಾಲೋಕವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು. ಎರಡು : ಜನಪದ

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಕಾದಿಡುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕರ್ತವ್ಯ ಯಾವ ತರಹದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರು ಹೇಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ದಾಖಲಿಸುವುದೆ? ಅಥವಾ ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಯಾಕಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಎಂತಹದು? ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು? ಇಂತಹ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಡೆದಿರುವ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಉತ್ತರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೂ ಜನರು ತಾವಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೆ, ಅಥವಾ ಇನ್ನಾರೋ ಕಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ತಾವು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.' ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರದೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದ್ದರಿಸುವುದಾರೆ:

"ಭಾರತ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರು ಯಾರೆ ಆಗಿರಲಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾರತಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬೇಕು. ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಷೆಗಳು, ಹತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಅಪ್ರಮುಖ ಲಿಪಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕುಲ, ಪಂಗಡಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತಧರ್ಮಗಳು, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಧರ್ಮ ಸಂಕರಗಳು, ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳು, ನಾನಾ ತೆರನಾದ ಹವಾಗುಣಗಳು, ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ವಿರುದ್ಧ ಪರಂಪರೆಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಜಾಲ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ನೀವು ಭಾರತದ ಬಗೆಗೆ ಇದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಏನನ್ನೆ ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದುದನ್ನು, ಸತ್ಯದ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊಡೆದಂತೆ ಹೇಳಬಹುದು."[೫]

ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಈ ಮಾತುಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ಕಾರಣ ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆ ಎದುರು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕಟ್ಟುವಾಗಲು ಜನಪದದೊಳಗೆ ಇರುವ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಪರಂಪರೆ' ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕು. ಬಹುಶಃ ಈ ತೊಡಕು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು ಅವರ ಬಹುಚರ್ಚಿತ 'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಗಿರಡ್ಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ, ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಭಾಷೆಯ ಉಪಯೋಗ, ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಢಿ-ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶಗಳು ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಂಡಾಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಚಂಪೂಸಾಹಿತ್ಯ, ವಚನಕಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮುಂತಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭ್ಯಸಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಂಪರೆ ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಖಂಡವಾದ ಏಕತ್ರ ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಂಪರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಠಿಯಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆಯೆ ಹೊರತು, ಕಾಲಮಾನದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ[೬] ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಮಾತಿನ ಸಾರ.

ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಗಣನೆಯ ದೃಷ್ಠಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ, ಜಾನಪದ ಸ್ಮೃತಿ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಕಾಲಗತಿಯ ಪದರುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹವೆ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ಬಳಕೆಯಾದರೂ, ಈವರೆಗಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಸಿದ್ಧಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವುದೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಗಳು ಅತಿರೇಕಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

೩.೩.೧. ಜನಪದರ ಮಾದರಿ

ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಇದೆ. ಇದು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸದು. ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಬೇಕು. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಾವು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಸದಸ್ಯರು ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ಒಳಗಿರುತ್ತಲೇ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರೊಳಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಲೆಮಾರಿನ ನಡುವೆ ನಡೆವ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ತಾವು ಕಲಿತದ್ದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೂ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೋ ಕಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳೋ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳೋ ಕಲಿಯಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಆಸಕ್ತಿ ತೋರದೆ ಹೋದರೆ, ಪರಂಪರೆಯ ಕಲಿಕೆಗೆ ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಲಾವಿದ ಕಂಸಾಳೆ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ತನ್ನ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು:

"ಸ್ವಾಮಿ ನಮ್ಮ ಪೂಜ್ಯ ತಾತನವರಾದ ಗಂಗಾಮತಸ್ಥರಾದ ಲೇಟ್ ಎಡದೊರೆ ಮಾದಯ್ಯನವರ ಪ್ರಥಮ ಪುತ್ರರಾದಂತಹ ಲೇಟ್ ಕಂಸಾಳೆ ಮಾದಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ತಂದೆಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಲಿತು, ನನ್ನ ತಂದೆ ಎಲ್ಲಿ ಹಾಡಲು ಹೋದರೂ ಸಹ ನನ್ನನ್ನು ಅತಿ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಪೂಜ್ಯ ತಂದೆಯವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ನನಗೆ ಕಲಿಯಲು ಸಹಾಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನನ್ನ ತಾತ ಮತ್ತು ತಂದೆಯವರಂತೆ ನಮ್ಮ ಮನೆತನದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ನನಗೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಂಸಾಳೆ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂತು"[೭]

ಈ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಕಂಸಾಳೆ ಮಹದೇವಯ್ಯ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಾನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೊ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೋ ಕಲಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ತನ್ನ ತಂದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುತ್ತ ಕಲಿಯುವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಿದಾಗ ಇಂತಹುದೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಗರಿಗೆದರಿದ ನವಿಲು' ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಆತ್ಮಕಥನದ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಲ್ಹೊರಿ ಹಾಂಕೊ 'ಸಿರಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಡಿದ ಗೋಪಾಲನಾಯಕ ಅವರನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಿದ ಕಥನದವರೆಗೆ ಇಂತಹ ಹಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜನಪದರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಖಚಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೆ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ನಮ್ಮ ಜನಪದವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ಹಾಡು, ಕಥೆ, ಮುಂತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ, ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಜನಪದ ಆಚರಣ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು, ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂದು ಜನಪದ ಆವರ್ತನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೀಲಗಾರರಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯಂದಿರಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವ ಆಚರಣೆಯಿದೆ. ಲಾವಣಿ, ಗೀಗಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಿದ ಗುರುವನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿಯಂತಹ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಜನಪದ ಆಚರಣಾಲೋಕವು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಪುಲವಾದ ಮಾಹಿತಿ ಇದೆ.

ಜನಪದರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದಾಖಲಾದುದು ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ

ಪ್ರಸರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜನಪದರು ಬಹುಪಾಲು ಅನಕ್ಷರಸ್ತರು. ಅಂದರೆ ಮುಂಬರಲಿರುವ ಅಕ್ಷರವಂತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಜನಪದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಜನಪದರಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಕ್ಷರವಂತರು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಸಹ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಲಿಸಿದ ತಿಳುವಳಿಯ ಫಲ. ಜನಪದರೊಳಗಿರುವ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟುವ ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ, ಈ ಎರಡೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಯಬೇಕು. ಅಥವ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ ಇಂತಹ ಚಲನೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೊಂದಿದೆ, ಅದೇನೆಂದರೆ ಜನಪದರೆ ತಮ್ಮ ಹಾಡು, ಕಥನಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಬರೆಯಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈಗಲೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಲಾವಣಿ ಬರಹಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊಹರಂ ಗೀತೆಗಳ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಬರಹ ಮೌಖಿಕವಾಗುತ್ತ, ಮೌಖಿಕತೆ ಮತ್ತೆ ಬರಹವಾಗುತ್ತ ವಿಚಿತ್ರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಬರಹದ ಪುಸ್ತಕ ಹಳತಾಗುತ್ತಲೂ, ಹೊಸಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾಡುವುದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸೇಡಂ ತಾಲೂಕಿನ ನಿಡಗುಂದದ ಪ್ರಸಿದ್ದ ಮೊಹರಂ ಗಾಯಕ ಬಸವಂತಪ್ಪ ತನ್ನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವರ್ಷ ವರ್ಷವೂ ಹೊಸ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಇಂತಹ ಚಲನೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟ ಪ್ರಕಟಿತ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆರೋಪಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜನಪದರ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇದೆ. ಜನಪದರೆ ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಹಾಡು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಾರವೊಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಅಧಿ ಜಾನಪದ' ಎಂತಲೂ, 'ಮೆಟಾ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್' ಅಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೊಡುವ ಊಹಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಡುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳುವಳಿಕೆ

ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಕರಲ್ಲಿಯೇ ಲಭ್ಯವಿರಬಹುದಾದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದಂತಾಗಿದೆ."[೮]

ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಜನಪದರು ಸ್ವತಃ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬರಹವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಚಾಲನೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡೆ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ದೇಶೀವಾದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

೩.೩.೩.೨. ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮಾದರಿ

ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮಾದರಿ ಇದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರ್ಗತವಾದದ್ದು, ಇದೆ ಮಾದರಿ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕವೂ ಹೊರತಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರೀತಿಸುವಂತದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಇದು ಸ್ವತಂತ್ರಪೂರ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿದ್ದು, ಆನಂತರ ಅದು ಸಡಿಲಗೊಂಡು ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಪುನರುತ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬರುವಿಕೆ, ಪುನಃ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಇದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ತುರ್ತು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೇಸೀ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ತೀವ್ರತೆ ಬಹಳ. ಈ ಮಾದರಿಯು ವರ್ತಮಾನದ ವಿಮುಖತೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕರಾದ ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ:

ನಮ್ಮ ಹಿಂದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಗರ್ವವಾಗಲೀ, ಆರಾಧನಾಭಾವವಾಗಲೀ, ರಸಿಕತೆಯಾಗಲೀ ರಾಜಕೀಯ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ನಮ್ಮ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸ ಹೊರಟಾಗ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮಾತುಗಳ ಸುಖದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೈ ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕೃತಾರ್ಥರಾದೆವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಉಬ್ಬು ಮಾತು, ಉಕ್ಕುವ ಧ್ವನಿ, ಗದ್ಗದ ಕಂಠ ಸದ್ಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮರೆಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ರಸಿಕ ಭಾವದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ವೈಭವವನ್ನು ಆಸ್ವಾಧಿಸುವುದು,

ಹೀಗೆ ಆಸ್ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಗ್ಗುವುದು, ಅಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದದ್ದು. ಭಾರತೀಯರಾದ ನಾವು ಪ್ರಾಚೀನದ ರಸಿಕರಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಹೇಗೆ ಎಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಾಣಲಾರದವರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಾಚೀನರಿಂದ ಹಿಗ್ಗುವ ನಾವು ಇಂದಿನ ಹಲವು ಹೊಲಸುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹಲವಾರು. ಶ್ರೀಮಂತರ ಹಟ್ಟಹಾಸ, ಉನ್ನತ ಪದವಿಯಲ್ಲಿರುವವರ ಬ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಈ ಬ್ರಷ್ಟಾಚಾರಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರೇಮವಿಲ್ಲದ ಅದ್ದೂರಿ ಮನೆಗಳು, ಯಾಂತ್ರಿಕ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು, ಹಾದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ದುತ್ತೆಂದು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಕ್ರೌರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು.''[೯]

ಈ ಮಾತುಗಳು 'ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನವು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಸ್ಪಂದನ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಕರ್ನಾಟಕದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಈಗಲೂ ಪೂರಾ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಚೈತನ್ಯ ಪಡೆಯುವುದು ಅಂದರೆ 'ಹಿಂದಿನದೆಲ್ಲ ಆದರ್ಶವಾದದು, ಅದೆ ಆದರ್ಶವು ಇಂದು ಪುನರುತ್ಥಾನವಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿದೆ. ಹಿಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಂದದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ:- ಜಾನಪದ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲ ಮಾದರಿ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಹಿರಿಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಸಿಂಪಿಲಿಂಗಣ್ಣ ಅವರ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ: ಹೊಸದಾಗಿ ನಾಡುಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಹಾಳು, ಬೀಳುಗಳಿಗೆ ಕೆಸರು ಮೆತ್ತುವುದಲ್ಲ. ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಡವು ಏರುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ನಮ್ಮ ನಾಡಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದೊಳಗಿನ ಬಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಮೊಳೆಯಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಗರತಿಯ ಕಣ್ಣೆಂಜಲ ಕಾಡಿಗೆ ಬಾಯೆಂಜಲ ವೀಳ್ಯೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು.''[೧೦]

ಇಲ್ಲಿ ಗರತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಸಿ ಮಾಡುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಗರತಿಯೂ ಸಹ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಿಲುಕಿ' ನರಳುತ್ತಿರುವವಳು ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಯೋಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಬಳಕೆಯಾದವು. ಹಿ.ಶಿ.ರಾ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಮುಂತಾದವರು ಈ ಬಗೆಯ

ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರು. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾಲೆಯ ಒಟ್ಟು ಆಶಯವೆ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನೆ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. "ಮುಂದುವರಿದ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಬಾಳು ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಆ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲ ಆಶಯ. ಕಾಡು ಊರಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು, ಊರಲ್ಲಿರುವ ಕಾಡು ಕರಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತಾಸೆ."[೨೦] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೆ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಮಾದರಿ ಜನಪರವಾಗುವತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜನಪದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಪುನಃ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು, ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಾತಾವರಣದ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆ ಸಂಭವಿಸುವುದನ್ನು ತಡೆದಿವೆ. ಬಹುಪಾಲು ವೈದಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ, ಬಹುಪಾಲು ಅವೈದಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಶೂದ್ರನೆಲೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಅಚ್ಚರಿಯೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು ಸಂಘರ್ಷಿಸಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವ ಘಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನಾ ನೆಲೆಗಳು ಶೂದ್ರನೆಲೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿಗೆ ಕಸುವು ತುಂಬಿದರೆ, ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ವೈದಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

೩.೩.೩. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಮಾದರಿ

ಜನಪದರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾದರಿ, ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಜನಪದ ಮಾಹಿತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದರೆ, ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಮಾದರಿಯು ಜನಪದದ ಬೌತಿಕ ಪರಿಕರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕೀರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಬಳಕೆ ತಪ್ಪಿಹೋಗಿರುವ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಪರಂಪರೆಯ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದೆ ಜಾನಪದ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ. ಇದು ಕೇವಲ ಜಾನಪದದ ಬೌತಿಕ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಇಂತಹದ್ದೇ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಯು ಇದರ ಜತೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದದ ಸಮಗ್ರವೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಂತಹದ್ದು ಎನ್ನುವ ಬಗೆಯದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ತಿಳುವಳಿಕೆ 'ಪಳೆಯುಳಿಕೆ' (Possils) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ

ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ತೀವ್ರಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗತೊಡಗಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಜನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದವು. ಈ ಪ್ರಭಾವದ ಎಳೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು.

'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಿದ್ದರೂ, 'ಸ್ಥಾವರ' ಮಾದರಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿವೆ. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಮಾದರಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ನಿತ್ಯವೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೊಳ್ಳುವ ಜಾನಪದ 'ಜಂಗಮ' ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಅದನ್ನು ಸ್ಥಾವರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದೇ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿಸುವ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ "ಜಾನಪದ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಕೇವಲ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಒಡವೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಅಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಊರು, ನಗರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಹುಲ್ಲು ಸೋಗೆ, ಹಂಚು, ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾನವ ವಿಸ್ತರಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಎಲ್ಲವೂ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಆಧುನೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತೀಕರಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ."[೧೨] ಎನ್ನುವಂತಹ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಭೌತಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ವಸತಿ ನೆಲೆಗಳು, ಕೃಷಿ ಕೇಂದ್ರಗಳು, ಕೈಕಸುಬಿನ ಸರಕುಗಳಷ್ಟೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆ ವಸ್ತು ಪರಿಕರಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಇಡಿಯ ಜನಪದ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯ ರೂಪಿಸಿದ ಬುಟ್ಟಿ, ಚಾಪೆ, ಅಲಂಕರಣ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ, ಆ ಕರಕುಶಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳೂ ಜನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಜನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿಟ್ಟರೆ ಸಾಲದು. ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆ ಸಮುದಾಯದವರಿಂದಲೇ ಜರುಗುತ್ತಿರುವುದು ದಾಖಲಾಗಬೇಕು. ಇವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಚಲನಶೀಲವಾಗಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು, ಜಾನಪದ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಲ್ಲ, ಇಡೀ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವಂತದ್ದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಸಹ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಭಾಗ

ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೊಡನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ, ಅದನ್ನು ಮರು ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನವೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿರಳ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಜತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಂತೆ, ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹದ ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪರಂಪರೆ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

"ಈ ಮಾದರಿಯು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಮಾಡಿದ / ಮಾಡಿಸಿದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಕೀಯ ಎಂಬಂತೆ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಆಕರವೆಂಬಂತೆ 'ಫೀಲ್ಡ್ ಫೀಲ್ಡ್‌ವರ್ಕ್', 'ಫೀಲ್ಡ್' 'ಮೆಟೀಯಲ್' ಎಂಬಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಪರದೇಶದಿಂದಲೂ, ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದವರ ಕುತೂಹಲ, ವಿಸ್ಮಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯವು 'ಒಂದು ವಸ್ತು' ಎಂಬ ಅಮಾನುಷತೆ, ಇವು ಅನಾಗರಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ನಿಕೃಷ್ಟತೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ತಾನು ಇವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರ, ತಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಇವೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ."[೧೨] ಎಂದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ 'ಮ್ಯೂಜಿಯಂ' ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಅವರದೇ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:

"ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮನೋಭಾವವೆಂದರೆ, ಗತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕದ್ದು, ಇದು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಾಗಾಲೋಟದಲ್ಲಿ ಅದರ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲೋಕವು ಪ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ, ಅದು ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಲು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗಾಬರಿಪಡುವುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆತಂಕವನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಶುರುಮಾಡಿದ (೧೮೧೨) ಗ್ರಿಂ ಸೋದರರಿಂದಲೇ ಈ ಆತಂಕವಾದದ ಉದ್ಘಾಟನೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಆತಂಕವಾದಿಗಳು ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಲೆ ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಯಸಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಿಜ ಜೀವನದ ಲಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ, ಅದರ ಸಂತಾನವೇ ಆಗಿರುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿಯೇ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ

ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಣ, ಆಡಿಯೋ, ವೀಡಿಯೋ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಅಥವ ರೂಪಾಂತರಿಸಲಾಯಿತು. ಇತರೆ ಸಮುದಾಯ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮ್ಯೂಜಿಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ."[೧೪]

ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಜನಪದರ ನಿಜ ಜೀವನದ ಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿ, ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮಾದರಿ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಹುಪಾಲು 'ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ' ಮನಸ್ಥಿತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಜನಪದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಟ್ಟು, ಪರಿಚಯಿಸುವ ವಿಧಾನ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ.

೩.೩.೪. ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಮಾದರಿ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿ 'ಸಾಮರಸ್ಯ', 'ಸಮಾನತೆ'ಯ ಅಂಶಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಗ್ರಾಮಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿವೆಯೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರಪೂರ್ವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆಗ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಅದೇ ಪ್ರಭಾವ ೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರವೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಆಗಲೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವವೂ, ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು, ಸಮಾನರು, ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅಂತೆಲ್ಲಾ ಕನ್ನಡ ಅಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಿಗಿಮಠ ಅವರ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪುನರುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತಹ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಮಾನತೆಯ ದುಂಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವು.

'ಲಿಂಗಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ವಿವಿಧ ಅಭಿರುಚಿಯ ನಾನಾ ಜನಾಂಗಗಳ ವಿವಿಧ ವಯೋಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಮಾಜ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ.[೧೫] ಎನ್ನುವ ದೇಜಗೌ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದರಾಚೆಯೂ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಅತೀವ ಮೋಹವೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವೆಂಬಂತೆ ಮಮಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು, ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳಿವೆ ಹಾಗಿದ್ದೂ ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೂ, ಈ ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ

ಪೋಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಬಹುಶಃ ಜಾನಪದವನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಈ ಬಗೆಯ ಯೋಚನೆಗಳ ಪಲ್ಲಟವಾದರೂ, ಜನಪದದೊಳಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಈ ವೈರುದ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು, ಆ ಮೂಲಕ ಜನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು 'ಮಾತೃಕಾ ಅನ್ವೇಷಣ ಪಂಥ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ. "ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತಕರು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದು, ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವವರು. ಇಲ್ಲವೆ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತೃತ್ವದ ಹೃದಯವುಳ್ಳವರು. ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರೀತಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ತಾನೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತ ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಗತಕಾಲದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮವೂ ಆಗಿದೆ."[೧೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಂಥದ ಆಶಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಮಾನತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಸಾಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು 'ಅಖಂಡ' ವಾದವುಗಳು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವೈರುದ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟಿ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಜಾನಪದದ ನಿಜದ ಚಲನೆ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದಗಳು, ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಆಲೋಚನೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಇದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದೆ. ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿವೆ, ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ

ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರೂಪಾಂತರವೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಆಗಿದೆಯಾದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಹಾಗೆ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಗಮನಿಸಿದೆ.

೩.೪. ಪರಂಪರೆ : ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೆ ಅದರೊಳಗಿನ ಮೌನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎರಡನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೇ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಆಶಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಅಂತಹವುಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿರೋದಕ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅವುಗಳು ಜನರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಜನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರ ನಿಯಂತ್ರಕ ಆಶಯಗಳಿರುವಂತೆ, ಇಂತಹ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಆಶಯಗಳು ಇವೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಆಶಯಗಳು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕರಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು.

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ನಿಯಂತ್ರಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು. ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ'ಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು, ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಜಡಗೊಳಿಸಿವೆ. ನಿಯಂತ್ರಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತೆಗೊಳಿಸುವುದು, ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುವುದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ "ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ಅದು ಜನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಹರಿಯಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ನೆನಪುಗಳು ಬಂದು ಕೂಡಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೆಳುವಾಗುತ್ತದೆ."[೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿರೋದದ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗುವ ಪ್ರೇರಣೆ ಈ ಎರಡರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಎರಡನೆ ಮಾತು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರದ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆನಪುಗಳು ಬಂದು

ಕೂಡಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಕೊಡದೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೆಳುವಾದದ್ದು ನಿಜ. ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ನಿಜವಾದ ಪರಂಪರೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಮಾನವೀಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಬಿಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವತ್ವದ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಜಾತಿವಿನಾಶದ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಚಳುವಳಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಂಥವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತೊ? ಅದೇ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಮುಗ್ಧರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕರು ನಮ್ಮದೇ ನಿಜವಾದ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಾ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರದೇಶದ ಸಮುದಾಯದ ಆ ಒಂದು ಕಾಲಮಾನದ ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವಿನ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂವೇದನೆಯ ತಲ್ಲೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಅರಳಿರುತ್ತದೆ."[೧೮]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ತೆಳುವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ತೇಲಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಂದ ಹಿಡಿದು ತುಂಬಾ ಗಟ್ಟಿ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜನಪದವನ್ನು ಇರುವಂತೆ ಮೇಲು ನೋಟದ ಪರಿಚಯ ಮಾತ್ರವೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ, ಅದರಲ್ಲೂ ೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಜೀವ ಬಂದಿದೆ. ಆಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಧೋರಣೆಯೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಜೀಶಂಪ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದರೊಳಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋದಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಕಾರಾಕೃ, ಗದ್ದಿಗಿಮಠ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಮೋಹದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾಕ್ರಮ ದೂರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಚನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರ, ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ, ಎಸ್.ಆರ್.ನಾಯಕ, ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್, ಮುಂತಾದವರು ಜನಪದರೊಳಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸತೊಡಗಿದರು.

ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿರೋದಕ ನೆಲೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಎರಡು: ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋದ, ಮೂರು: ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ, ನಾಲ್ಕು: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ ಈ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚಿಂತನೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೩.೪.೧. ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ

"೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕಡೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಬರೀ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆ

ಎಂದರೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದೀತು. ನೇರವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನದ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲದೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ಈ ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರತೆಯ ಸೆಲೆಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದ ಚಿಮ್ಮುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರ"[೧೯] ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಒಳಗೇ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಆಯಾಮಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಅವರ 'ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ' ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ನನ್ನ ಜಾನಪದ ಆಸಕ್ತಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯದು, ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದ ಜನರ ಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾನು ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನೆ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಜಾನಪದವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಇರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ನನ್ನ ಗಮನ 'ಕೆಳಜಾತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮವೆಂದು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶೋಧ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಂಥ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಭಾರತದ ಬಗೆಗೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಂದು ಬಲ ಪಂಥೀಯ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಘೋಷಣೆಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.[೨೦]

ಬಹುಶಃ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೆಲ್ಲ ತಾಳಬಹುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂತಲೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೇ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎಂತಲೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪಿಗೊಳಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಎದುರು, ಅದರ ಮೈ ನಡುಗುವಂತೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಭಾಗ. ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದಂತ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಹುಪಾಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಜಾನಪದ ಚಿಂತಕರು ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಜತೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಳುಕು ಹಾಕಿದರು. ನಾಡಾಭಿಮಾನದ ಈ ಬಾಹುಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋದವೂ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕು ಜನಪದ

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ, ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಜಾಡಿಗೆ ಬಿದ್ದವರು ಬಹಳ.

ಜನಪದ ಆಚರಣ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಬಿಗಿಯಾಗಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳೆ ಜನಪದ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಗಣಿಗಳಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ ವೈರುಧ್ಯ. ಯಾವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಚರಣೆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಗಳಿವೆಯೋ, ಅಂತಹ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು, ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರವೆಂಬಂತೆ ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಆಚರಣೆ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಲಿ ಎಂದರೆ, ಶೋಷಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಲಿ ಎಂದಂತೆ ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದವನ್ನು ಉಳಿಸೋಣ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕಿರುವುದನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ.

ಸ್ವತಃ ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ, ಜನಪದದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲಾರಂಬಿಸಿದರು. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರು ಜನಪದ ನಶಿಸಬಾರದು ಉಳಿಯಬೇಕು ಅಂದರೆ, ದಲಿತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇಂತಹ ಶೋಷಕ ಆಶಯವಿರುವ ಜನಪದ ನಶಿಸುವುದೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವ ವಿರುದ್ಧದ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದರು. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಕುರಿತು ಇದೊಂದು ಹೇಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಲೇಖನ ಬರೆದರು. ಆಗ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಂದವು. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪರಂಪರೆ ಜತೆಗಿನ ಪ್ರತಿರೋದದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರೆ ತಮ್ಮ 'ಜಾನಪದ ಅಭಿಯಾನ' ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಧೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಈ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕಿತ್ತು ಅಂದರು, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅವರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದು ಎಂದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ಹೀಗಿತ್ತು. "ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಭಾಷೆ, ನಿರೂಪಣಾ ಶೈಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ದಲಿತೇತರರಿಗೆ ನುಂಗದ ತುತ್ತಾಗಿತ್ತು. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಅಸಹನೀಯವೆನಿಸಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಅನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಲೋಪಗಳು ಕೇವಲ ಹೊರಗಿನವರಿಗಲ್ಲ, ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೂ ಅವು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಅನ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಗುಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥವರಿಗೆ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಮಾಜದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನನಗೆ

ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವುದು ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆ ಎನಿಸಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ, ದಲಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪೆ ಇವರಲ್ಲಿತ್ತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಅಸಹನೀಯತೆ ಗುಣ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿತ್ತು"[೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಭೂತಾರಾಧನೆ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರೈ ಅವರು ಇದೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊನೆಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವೆಂದರೆ "ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ತುಳುನಾಡಿನ ಸಮಾಜವು ಜಾತಿಬದ್ದವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಭೂತಾರಾಧನೆಯು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ"[೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರಾದರೂ ಸ್ವತಃ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರಿಗೆ ಈ ಆರಾಧನೆ ಕಂಗೆಡಿಸಿದಷ್ಟು ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರನ್ನು ಕಾಡಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದೊಂದು 'ಹೇಯ ಕೃತ್ಯ' ಎಂದು ಗೌಡರಿಗೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗಲಿಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೇ ಜೀವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ದಲಿತ ಕವಿ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಚನೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗಿದೆ: "ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ಜನಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವಿತರಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರು ಅನುವಂಶೀಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಐಕ್ಯಕೆ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು ಈ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ಸಮೂಹದ ಮಾನಸಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ ಈ ದೇವತೆಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ"[೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅವತಾರಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳ ವ್ಯಂಗ್ಯ ನಗೆ ಉಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ನಗರದ ಓದುಗರಿಗೆ ಕಚಗುಳಿಯಿಡುವಂತೆ ಹಾಸ್ಯಮಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ದೈವಗಳ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿರೋದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಥವ ದೈವಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಚಿಸಿದರು ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅವರ ಜನಪರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬರದಿರುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ವ್ಯಂಗ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು 'ಸಾಮರಸ್ಯದ' ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಜಮೀನುದಾರರು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತ ಎಸ್.ಎಸ್.ಹೀರೇಮಠ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ "ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ"[೩] ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋದವು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂತು. ಬರಗೂರರು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸ್ತಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡಿದರು. ಹಲವು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಶಯಗಳು ಅವರ ಆಚರಣೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುವ ಕೋಟಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯನವರು ಈ ಕುರಿತು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವರ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:

ಒಂದು ಕಡೆ ಬೇರು ಕತ್ತರಿಸುವ ನೇರ ಆಕ್ರಮಣ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮೈತ್ರಿ, ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಇಂಗಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹೇರುವಿಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ನಕಲಿ ನಿರ್ಮಿತಿ. ಹೀಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಬೇರು ಬಿಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳ ದ್ರವ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೀರಿ ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಒಳದ್ರವ್ಯದಿಂದಲೇ ರೂಪುತಾಳಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡುವ ನಕಲಿ ನಿರ್ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಿಸ್ಸಾಹಾಯಕವಾಗಿ ಶರಣಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಡುವ ಒಳನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರಂತರ ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ... ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ ದಟ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವು ಪುರಾಣ, ಸೃಷ್ಟಿಕತೆ ಆಚರಣೆ, ಹಾಡು, ಗಾದೆ, ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ."[೨೫]

ಹೀಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವುದು, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ರಾಮಯ್ಯನವರು ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋದಕ ಶಕ್ತಿಯನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಅಂಬೇಡ್ಕರರು "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ವಾತಾಪಿ ಗರ್ಭವಿದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನುಂಗಿ ನೀರುಕುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪರಿಚಿತದ ಸ್ಪರ್ಶ, ವಾಸನೆ, ಸಿಕ್ಕರೆ ಸಾಕು ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ

ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು ಈ ಬಗೆಯ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಹಿಂದೂ ವಿರೋದದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಯಾಮ ದಲಿತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರು ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಗರಗಳಾಗಬೇಕು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಮಂಡಿಸುವುದೂ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಉಜ್ಜನಿ ಚೌಡಮ್ಮ ಹಬ್ಬವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಇದೊಂದು ಬಂಡುಕೋರ ವಿಧಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಹರಿಜನರು ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಧಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಹರಿಜನರು ಆವೇಶದಿಂದ ಗುಡಿಗೆ ನುಗ್ಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು' ಅವರನ್ನು ಸವರ್ಣೀಯರು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಜನರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮಿತಿ ಇದು. ಜನಿವಾರ ಕಳಚುವವರೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ. ಇದೊಂದು ಬಂಡುಕೋರ ಆಚರಣೆ"[೨೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ 'ಸಿದ್ಧವೇಶ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ನಿರಸನ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಆಚರಣೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಪರಂಪರೆ ಒಳಗೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರಿತಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಿರುವುದೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಜೋತು ಬಿದ್ದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

೩.೪.೨. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧ

ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋದವನ್ನು ನೋಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಲಿಂಗದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಲುಗಿದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋದವೂ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿ ಸಿಮೋನ್‌ದ ಬೊವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ ಮಹಿಳೆ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವಳು ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ, ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಸಮಾಜ ಅವಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೊವಾ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರ 'ದಿ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್' ಕೃತಿ ಜಾಗತಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವಾಗಲೆ ಅವಳು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ಜಯ ಸಿಕ್ಕಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ.

ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ನಿಯಂತ್ರಕ ರಚನೆಗಳಿರುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವತಂತ್ರದ, ಪುರುಷತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ರಚನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಕ್ಕಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೋಷಕರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೆ ಪುರುಷತ್ವದ ನಿರಾಕರಣೆಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡನೆ ವಿಧಾನ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತ, ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು, ಆಯ್ದ ಆಲೋಚನ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಭಿನ್ನ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಬರಹ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಬಹಳ, ಮೊದಮೊದಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ 'ಮಹಿಳಾ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂತಲೇ, ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ನಂತರ ಬರಹಕ್ಕು, ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರಿಗೂ ಬಿಡಿಸದ ನಂಟು ಕಟ್ಟಿದಂತೆ, ಜನಪದ ನಿರೂಪಕಿಗೂ, ಅವಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನಂಟನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಈಗ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳೆಗಿಂತ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಹಿಳೆ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ, ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತೆಗೆ ಗರಿಗಟ್ಟುತ್ತಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕೆಂದರೆ, ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಕ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ, ಒಂದೇ ಪಠ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳೇ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಥವಾ ಶೋಷಣೆಗೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಮೇಲಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗಲೂ ಇಂತಹ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ, ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುವುದಿದೆ. ಇನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರೂ

ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಇನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ 'ಮಹಿಳೆ'ಯನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ, ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಹೊಸ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ.

ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವರ್ತಮಾನದ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಂಧನದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿದಾಗ, ಇದನ್ನು ಹೀಗಳೆಯಲು, ದಮನಮಾಡಲು, ಮಹಿಳೆ ಹಿಂದೆ ಹೀಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪತಿನಿಷ್ಠ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳಾ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು. ಈ ನಿಲುವು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡು: ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಶೋಷಿತ, ದಮನಿತ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಅಂತವರಿಗೆ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬುವುದು, ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದೊಳಗಿನ ಛಲಗಾತಿ, ಗಟ್ಟಿಗಿತ್ತಿ, ಗಂಡುಬೀರಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿಯೂ, ಕೆಲವು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಧುರ ಚೆನ್ನ, ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಮುಂತಾದವರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು, 'ಸ್ತ್ರೀ ಹೃದಯದ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೇ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸರಸ್ವತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವುಂಟೆ ಎಂದು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕಾಂತೆಯನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು, "ತಿಳಿಹೃದಯದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಪುರಾತನ ಕೃತಿಗಳು" ಎಂದು ಮಧುರಚೆನ್ನರು ನಿರ್ವಚಿಸಿದರು, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ್ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅವಳ ಧರ್ಮಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರು. "ಮಕ್ಕಳ ಬಯಕೆಯಂಥ ಅನುಭವ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂಥದು, ಪರಕೀಯ ದಾರುಣ ಅನುಭವ, ಬದುಕಿನಿಂದ ಬೇರು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗುವ ನೋವು, ಮಾತೃತ್ವದ ಛಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂಬಲ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಂಥದ್ದು, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬಂಟಿತನದ ನೋವು, ಮಾತೃತ್ವದ ಛಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹೀಗೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ದಮನಗಳ್ಳುವಿಕೆಯೇ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯ ಹಾದಿಮೂಲಕ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಕಥೆಯೊಳಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು "ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವರು "...ಹಾಡದ ಹಾಗೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧವಿದ್ದರೂ ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪರವಾನಿಗೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗಿರುವ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಗಾದೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮಹಿಳೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗಾಧೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಸಹ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೩.೪.೩. ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ

ಜನಪದವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಂಬಿಕೆ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆ, ಆಯಾ ಮೂಲ ಸಂದರ್ಭ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸದ್ಯ ಆಚರಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಈಗ ಅದು ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಜನಪದರ ರಚನೆಯ ಒಳಗೆ ಇಂತಹ ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಯೋದವೂ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ. ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎನ್ನುವಂತದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ತಾಳಬೇಕಾದ ನಿಲುವು, ಅಥವಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ನಿಲುವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೌಢ್ಯತೆ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅತಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಅದರ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಶಿಷ್ಟ ಪಂಡಿತರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಮೌಢ್ಯ ಅಂತಲೆ ಭಾವಿಸಿ ದೂರವಿಟ್ಟರು. ಇವರು ಹೀಗೆ ಮೌಢ್ಯ ಎನ್ನಲು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ಜನಪದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಬಹುಪಾಲು ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅದರಲ್ಲೂ ಹಲವು ವೈದಿಕ ಚಿಂತಕರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಮೌಢ್ಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬಹು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಹ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳುವ ನಿಲುವ ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ದೀರ್ಘವೆನಿಸಿದರೂ

ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು ಕೆಲವನ್ನು ನನಗೆ ಕೇಳಿಸಿದರು, ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಹೇಳಿದೆ: 'ನೋಡಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾತ್ತವಾದ ತತ್ವಗಳು ಘೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮತ್ತಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಆ ತತ್ವಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ತಲುಪದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾರಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಕೊಳ್ಳೋಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಕೆ ನಾಲಗೆ ಕತ್ತರಿಸಿ, ಕಿವಿ ಕತ್ತರಿಸಿ ಅಂತ ಹೇಳ್ತಾರೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ಪುರಾಣ-ಗಿರಾಣ ಬಂದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಕತೆ ಅದೂ ಇದೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹಾಗೇ ತಂದು ತುಂಬಿದರು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯನ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡೋ ನೀವು, ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿ; ಅದನ್ನೊಂದು ಕಲೆ ಅಂತ ಹೇಳಿ, ಆದರೆ ಈ ಜನ ಯಾವ ಮೌಢ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಶವಾಗಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಜೀವನವನ್ನೂ ನಡೆಸಿದರು ಅನ್ನೋದನ್ನ ನೀವು ಹೇಳದೆ ಬಿಡಬೇಡಿ. ಆ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮತದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಬಹಳ ಉದಾರವಾಗಿದೀವಿ ಅಂತೀವಲ್ಲ ಅದರರ್ಥ ಏನೂ ಅಂದ್ರೆ, ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಾಗಿರೋ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಾವು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಅಂತ ಅಷ್ಟೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ದಾಖಲೆ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಯಿ-ಮಗ, ತಾಯಿ-ಮಗಳು, ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಇವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಷಯಗಳು, ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೌಢ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಂದಾಗ ಖಂಡಿಸಬೇಕು. ಅವು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ, ಕಲೆ ಆಗಿ ಚನ್ನಾಗೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರೋದೆಲ್ಲಾ ನಿಜ ಅಂತ ತಿಳಕೋಬೇಡಿ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಹೋಗಿ ಅಂತ ಹೇಳಬೇಕು. ಮತಮೌಢ್ಯ, ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಹೇಳೋದು ಎಷ್ಟೇ ಸುಂದರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಅಂತ ಮೆಚ್ಚಿದರೂ ಬದುಕಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುವಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಲೇಬಾರದು (ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂ:೨ (ಸಂ.ಕೆ.ಸಿ.ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ) ಪು-೧೦೪೪:೨೦೦೪)

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದದೊಳಗೆ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಜನಪದ ಲೋಕದೊಳಗೆ ನುಸುಳಿ ಉಳಿದು ಬಂದ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಇಂತಹ ಮೌಢ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಜನರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯನು ಬಿಳಿ ವಸ್ತ್ರಧರಿಸಿ ಜನರನ್ನು ಮೌಢ್ಯದಿಂದ ಹೊರಬನ್ನಿ ಎನ್ನುವ ಕರೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಬೇಕು, ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ಜನಪದರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಒಟ್ಟು ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

"ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೂಡ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು. ಅವುಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ನಡೆದೆ ಇದೆ. ಇದು. ಆಯಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ತಾಳಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲಾ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದವೆಲ್ಲಾ ಅಪ್ಪಟ್ಟ ಚಿನ್ನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೆ ರೂಢಿಗತವಾಗಿದ್ದ ಅಸಂಖ್ಯೆ ಮೂಡನಂಬಿಕೆಗಳು ಜನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಬಹಳ ಕಾಲ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೃಷ್ಠಿಯ ಆದಿಯಿಂದಲೂ ಇರುವುದು ಅಥವಾ ದೇವರು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದುದು ಎಂದು ಜನತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅನಕ್ಷರತೆ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೇ ಹಿರಿಯ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಈ ಅಪಾಯ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚು. ಕೆರೆಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ, ನಿಧಿಗೆ, ಬಲಿಯಾದ ಗರತಿಯರು ಗರ್ಭಿಣಿಯರು ಮತ್ತು ಸತ್ತ ಗಂಡನ ತಲೆಯನ್ನು ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅಗ್ನಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು. ಬೇಡ, ಬಂಟ, ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನು, ಬಡವ ಹೆಂಗಸರು ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಜನಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧ, ಕ್ಷಾಮ, ಮೌಢ್ಯ, ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಆಪತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸದಾ ತುತ್ತಾಗುವರು. ಪೆದ್ದ, ಹೆಳವ, ಕಿವುಡ, ಕುಂಟ, ಮುದುಕ ರೋಗಿ, ಬಡವ, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಉತ್ತಮರಲ್ಲವೆಂದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಪರಿಗಣಿಸ್ಪಲ್ಪಟವರನ್ನು ಕುರಿತು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವ, ಹಿಯಾಳಿಸುವ, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಗೀತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಜನ ತಾವು ಅರಿಯದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಈ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯುಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾದುದು ಕೂಡ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಪಾಠ" (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ತ್ರಿಪದಿ, ರಗಳೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೭೪೬೫ : ೧೯೭೫)

ಕಾಳೇಗೌಡರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅಪ್ಪಟ ಚಿನ್ನ' ಎಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಭಾವಪರವಶತೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಇಂತಹ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೇರಳವಾಗಿರುವ

ಕಾರಣಕ್ಕೆ ೧೯೭೦ರ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಳೇಗೌಡರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಜನಪದರನ್ನೇ ಶೋಷಿಸುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಂದರೆ, ಅಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಕೈಬಿಡಲು ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸವದತ್ತಿ ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ, ಹುಲಿಗಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ 'ಬೆತ್ತಲ ಸೇವೆ'ಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಬೆತ್ತಲೆಪೂಜೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು?' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ದಿಡೀರ್ ಎಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇವಿ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಂಸೆ ಪಡೆಯುವ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ನಡೆದವು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಜನರು ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಜನರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಕೂಡ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಏಕಾ ಏಕಿ ನಿಷೇಧದಂತಹ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವುದೂ ಸಹ ಕಷ್ಟಕರವಾದದ್ದು, ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕು.

ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು 'ಮೌಢ್ಯ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅತಿರೇಕವು ಜನಪದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿರುವ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮೌಢ್ಯ ಅಂತ ಭಾವಿಸುವುದಿದೆ. ಚೈತನ್ಯದ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು 'ಮೌಢ್ಯ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಗೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೌಮ್ಯಗೊಳಿಸುವ, ಮೌಢ್ಯ ಎಂದು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರಾದರೂ, ಇಂತಹ ಮೂಡನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಒರಟು ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅವಸರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಅವತಾರಗಳು ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ದೈವಗಳನ್ನು ಹಾಸ್ಯದ ಸರಕಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಿ ಆ ದೈವಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ.

೩.೪.೪ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ

ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಫುಕೋನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ತುಂಬಾ ಪ್ರಭಾವ ಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಧ್ವನಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ತಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ, ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹ ಚಿಂತನೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ'ನ ಮೂಲಕ. ವಸಾಹತುಷಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ಅದು ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಸೈದ್ ಬರೆದ ಮಹತ್ವದ ಪುಸ್ತಕವಿದು. ಇದು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಫುಕೋನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಚಲಾವಣೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ

ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರೆ, ಈಚಿನ ಚಿಂತಕರು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗ ಹಲವಾರು ಒಳಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಸಂಕಥನದ ವಿರುದ್ಧ ವಿದ್ರೋಹದ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಪ್ರತಿಸಂಕಥನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳುವಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿರೋಧದ, ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಹೆಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸುವ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿ ನಾಟಕಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕ ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ.

ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಅವೈದಿಕ ಲೋಕಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಿಂದೆಯೂ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಾನಪದದ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದವರೆಂದರೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು. ಅವರ ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೂಡಿಸುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ. "....ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ಕಣ್ಣ ಕೋನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು. ಅಧಿಕಾರ ರಹಿತರೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರೂ ಆದ ದುಡಿವ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು. ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೀನವೆಂದೂ, ತನ್ನದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣವು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣವೆಂದರೆ, ದುಡಿವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಕೇಡು ಬಯಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯನಾಶ ಮಾಡುವುದು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದುಡಿವ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದೆಂದರೇನು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸುವ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಡೆದದ್ದು ವಿರಳ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬಹುಪಾಲು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಸುವಿಕೆಯ ಹಂಬಲಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಾತೃದೈವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ್ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ. "ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ತಾಯಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿಲ್ಪಟ್ಟ ತ್ಯಾಗಿ, ರಕ್ಷಕಿ, ದಾರಿ ಮೌದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯ್ತನದ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುವ ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇವತೆಗಳು ಬದುಕಿದ್ದಾಗ ಎಂಥೆಂತ ಪುರುಷ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದರು, ಅವರು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಅಪಮಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು, ಪುರಷ ವಿಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಅಸಹಜ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಏಕೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ" ಇಂತಹ ಜರೂರನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಆಶಯವಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು, ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩.೫. ಪರಂಪರೆ : ವರ್ತಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು

ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಹಲವು. ಹಿಂದಿನದು ಸರಿ ಇದೆ, ಈಗಿನದು ಕೆಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದ ಸಮೃದ್ಧ ದಿನಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಈಗಿನವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ತಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕಾಲದ ಮಕ್ಕಳ ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನ ಅಂದಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮುಖ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮುಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಆದರೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಏಕ ಮುಖಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ತೊಡಕು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಥದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಹೊಸಗಣ್ಣಿರಬೇಕು, ಹೊಸ ಆಕಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಹಳಹಳಿಕೆಯೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

೩.೫.೧. ವರ್ತಮಾನ ಗೌಣವಾಗುವುದು

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರೆ, ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕು ಗೌಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಜನಪದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಆಯಾ ಸಂಗ್ರಹದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು ಇವೆ. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ ಅವರ 'ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ' ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರ, 'ನಾಗಸಿರಿ ಭಾಗ-೨', ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಆತ್ಮಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನ, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್.ಎಲ್.ಎನ್.ಅವರ ನಾಗಸಿರಿಯಂತೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ವಿವರವಿದೆ, ನೂರಾರು ಕಲಾವಿದರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಕಥನಗಳಿವೆ, ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಆಚರಣೆ, ವೈದ್ಯ, ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋದ ಅವರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಮಗ್ರವನ್ನು ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ವಿವರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಆಗಾಧವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ವಿವರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ:

"ಕೋಲಾಟ, ಗೀಗಿ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಕಂಸಾಳೆ, ಸೋಬಾನೆ, ಮುಂತಾದ ನೂರಾರು ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು. ಇವನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನರು. ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಶ್ರೀಮಂತರಾದರೂ ಬೇರೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಕಡುಬಡವರು. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಕೇವಲ ಹಣ ಗಳಿಕೆಗಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಕಲಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವ ದಾರಿದ್ರ್ಯದಲ್ಲೇ ಬಿಡುವುದು ಅಂತಹ ಕಲೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಗ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜನಜೀವನದ ಸುಖ ಸಂತೋಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಈ ದಲಿತ ಬೀದಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೇವಲ ಬೀದಿ ಮಕ್ಕಳೆಂದೇ ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೂ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಲಿ ಶೋಭೆ ತರುವಂತದ್ದಲ್ಲ"

ಈ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೊಬ್ಬರು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಮಾನವೀಯ ತುಡಿತವಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿವರಗಳಿಗೆ ವಿಮುಖರಾಗಿ ಜನಪದರು ಹಾಡಿದ ಹಾಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿದ್ವತ್ತು 'ವರ್ತಮಾನ'ವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಥಿಯರಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹೊಳನೋಟಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಬಹುಶಃ ಇವುಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವೇ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಮುಖತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಜನಪದರಿಗೂ ಸಹ 'ಇವರಿಗೆ ನಾವು ಹಾಡೋ ಪದಗಳು ಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕತೆ ತಗಂಡು ಏನ್ಮಾಡ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುವ ಅಸಹನೆಯೂ, ತಿರಸ್ಕಾರವೂ ಇದ್ದಂತಿದೆ, ಜನಪದರ ಆತ್ಮಕಥನದ ಭಾಗಗಳಿರುವ ಗರಿಗೆದರಿದ ನವಿಲು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಬಾನೆ ಸನಗಮ್ಮ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:

"ಅಯ್ಯೋ ಏನ್ ಜೀವನದ ಕತೆ ಹೇಳೋದು, ಹೇಳಾಕೆ ಹೋದ್ರೆ ಒಂದು ದಿನಾದ್ರೂ ಸಾಕಾಗಕಿಲ್ಲ. ನಾವು ಪಟ್ಟಪಾಡು, ಉಂಡ ನೋವು, ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕಣ್ಣೀರು ಬರ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಕಥೆ ಹೇಳಿದ್ರೆ ಈಗಿನ ಕಾಲದವ್ರು ಯಾರು ಕೇಳ್ತಾರೆ, ನಮ್ ಗೋಳಿನ ಕತೆ, ನನಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಮರ್ತು ಹೋಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಾಡುವ ಬಗೆಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಇದೆ, ತಮ್ಮ ದಾರುಣ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ನೋವಿದೆ. ಇಂತಹ ಜನಪದರ ಬಡತವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು, ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯಲು, ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಧೋರಣೆ ಪಕ್ಕದದ್ದೂ ಬಹಳ ವಿರಳ, ಇದು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯೂ ಕೂಡ.

೩.೫.೨. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನಗೊಳಿಸುವುದು

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಗೆ ಒಂದಾದರೆ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಬಗೆ ಎಂಥದು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯೂ ರಮ್ಯ ಆಲೋಚನೆಗಳೆ ಇವೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನಗೊಳಿಸುವುದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ರಮ್ಯ ಭಾವವೆ. ಕಾರಣ ಹಾಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೂ ಸಹ ಕೃತಕವಾದುದು. ಹಾಗೆ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕಲಿಕಾ ಶಿಬಿರ, ಮುಂತಾದ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಶೂನ್ಯವೆ. ಕೆಲವು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಒಂದಷ್ಟು ಒರಟಾಗಿಯಾದರೂ ಪರಂಪರೆಯ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರ ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮಾರ್ಗ ಚಿಂತಕರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂ.ಎಂ.ಕಲುಬುರ್ಗಿಯವರು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ ಹೀಗೆದೆ:

"...ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹಾಡಿನ ಲಯಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಧಾನ ಲಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ, ವೇಗದ ಲಯವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ನಿಧಾನ ಲಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲಿಗೆ ನಿಧಾನ ಲಯಗಳು ನಾಶವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವೇಗದ ಲಯಗಳು ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿವೆ. ಇಂದು ಬಹಳವೆಂದರೆ ಹಳೆಯ ಲಯಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ದಾರಿಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದವರು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು. ಜನಪದ ಲಯಗಳು, ಅವರಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವೆಂಬಂತೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡವು. ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾವು ಮುಂದುವರೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದೇ ನಾವು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗೆ ತೋರುವ ಗೌರವವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯೆಂದರೆ ನಾಟಕ, ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಲಯಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು, ಕನ್ನಡ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಡುಕುದುರೆ

ಓಡಿ ಬಂದಿತ್ತಾ...' ಎಂಬಂಥ ಜಾನಪದ ಲಯದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡುವುದು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ."

ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಇರುವ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ವರ್ತಮಾನಗೊಳಿಸುವುದು ಅನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆ 'ಜನಪದರ ಶ್ರಮ, ವಿರಾಮ, ಆಚರಣೆ, ವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜಾನಪದ, ಈ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದು, ಬಹಳವೆಂದರೆ ಎಂದೋ ಹುಟ್ಟಿದ ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಂಥ, ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ನಿಜವಾದರೂ, ಇದೆ ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅದೆ 'ಶ್ರಮ', ವಿರಾಮ, ಆಚರಣೆ, ವೃತ್ತಿ' ಹೇಗೆ ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲವೋ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜಾನಪದವೂ ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ.

೩.೫.೩. ನವಜಾನಪದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ

ಈಚೆಗೆ ನವಮೌಖಿಕತೆ, ನವಜಾನಪದದ ಆಯಾಮಗಳು ಗರಿಗಟ್ಟುತ್ತಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಾದ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು, ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಬಜನಾ ಪದಗಳು ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಕ್ಯಾಸೆಟ್‌ಗಳು, ಡಿ.ವಿ.ಡಿಗಳೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಅವುಗಳು ಮನೆ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ವಾಹನಗಳಲ್ಲೂ ಹಾಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮೌಖಿಕತೆ ನವ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ, ತನ್ನ ಸಂವಹನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮೊಹರಂ ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಹಬ್ಬ ಮುಗಿವ ತನಕ ಮೊಹರಂ ಗೀತೆಗಳ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಹಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಆಚರಣೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ತಂಡಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಲಾತಂಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕ ಕಲಾತಂಡಗಳು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ರಂಗು ರಂಗಿನ ಉಡುಪಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುಣಿತದ ಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ, ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕುರಿತು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಈಚಿನ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಪ್ರತಿನಿದಿಸುವ ಕಲಾತಂಡಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಲಾತಂಡಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಕಲಾ ತಂಡಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಲಾ ತಂಡಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಏಜನ್ಸಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಹಲವು ಪೂಜಾಕುಣಿತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಪೂಜಾಕುಣಿತದ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಲವು

ಜೋಗತಿ ಮೇಳಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೋಗತಿ ಮೇಳ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯೂ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಃ ಮರಿಯಮ್ಮನಹಳ್ಳಿಯ ಮಂಜಮ್ಮ ಜೋಗತಿ, ತನ್ನ ತಂಡದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರದರ್ಶನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಹವಲು ವೈವಿದ್ಯಗಳ ಜಾನಪದ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಒತ್ತಡದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಅದು ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದು.

೩.೫.೪. ವರ್ತಮಾನದ ನಕರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ

ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಬಹುಪಾಲು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಆ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಸಿ ನೋಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಹೊರಗಿಟ್ಟವು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತಿಕೆ ಬಹಳ ಕಡೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸಲಾಗದು. ಆದರೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೂಡಿಸುವ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವು. ಮಿಷನರಿಗಳು ತರುತ್ತಿದ್ದ 'ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವರಿ' ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಪರಂಪರೆ, ಜನಪದ ಕೇಳುಗ ವರ್ಗದಿಂದ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಪಡೆಯಲು ಜಾನಪದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿದವು. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದವು. ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ ಯಿಂದ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಭುದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಜಾನಪದ, ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ 'ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು' ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಪ್ರಕಟಿಸುವ 'ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ' ಜೀಶಂಪ ತರುತ್ತಿದ್ದ 'ಮೂಡಲಪಾಯ' ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಪ್ರಕಟಿಸುವ 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳು ಜಾನಪದ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಜನಪದದ ಹೊಸ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣ ಲೋಕವೆ ವಿನಃ ಅವರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕು ಅಲ್ಲ

ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಮುಖತೆ ಢಾಳಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

೩.೫.೫. ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಸ್ಮೃತಿ

ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ 'ಪಠ್ಯ'ಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಾಡು, ಕತೆಯ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕಿದೆ ಎಂದು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು 'ಪಠ್ಯ'ದ ಹಲವು ಆಯಾಮಾಗಳ ಕುರಿತು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ 'ದೇಸಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ 'ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಲನೆರೆಯುವ ಹಸು' ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈಚೆಗೆ ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ್ ಅವರ ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ ದಲ್ಲಿಯೂ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಂಡಾಗ ಪಠ್ಯ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಬದಲಾದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ 'ಪಠ್ಯ'ಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸತಾಗಿ ಸೇರುವ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಜಾನಪದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯ ಆಕರ. ಇಂತಹ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಆಂಶಿಕ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆಯಾದರೂ, ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ವರ್ತಮಾನದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಚಿಂತನೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಕೊರತೆಯೂ ಹೌದು. ಪ್ರೊ.ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರು ಒಂದು ಜನಪದ ಕತೆಯನ್ನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಹೇಳಿಸಿ ಪಾಠಾಂತರದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ ಯವರು 'ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯಂತಹ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಬಿಡಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ವರ್ತಮಾನ'ದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈಗ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ನಂಬಿಕೆ, ಹೊಸ ಆಚರಣೆ ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ 'ಜಾನಪದದ' ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಇಲ್ಲವೊ..., ಇದೇ ನಿಲುವು ಆಯಾ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೂ ಆದದ್ದೆ. ಜೀಶಂಪ ಮುಂತಾದವರು ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದರಾದರೂ, ಆ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವರ್ತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಿಗಿಮಟ್, ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ, ಅವರು ಬದುಕಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವಿಶ್ಲೇಷ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಜತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಆಯಾಮಗಳು ಕಡಿಮೆ ಆಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಆಯೋಜಿಸಿದ ೬ನೇ ದೇಸಿ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ (ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೯) ಮಂಡಿತವಾದ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ೮೦ರ ದಶಕದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದಂತಿತ್ತು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:

'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಅಂತಸಃತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ತೋಚಿದ್ದೆಲ್ಲಾ ಗೀಚೋದೆ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣಾ ಮಾರ್ಗ ಕಂಡು ಕೊಂಡವರಂತೆ ಬೀಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವವೇ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಎಂಥ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಕೀಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಬರೆಯುವವರಿಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುವುದು ಕಂಡಾಗ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆ ಬರೆಯುವುದೇ ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಚಾಳಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಮಾತು ವರ್ತಮಾನದ ಜಾವಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು. ನಮ್ಮ ಹಣತೆಗಳೇಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಾಗ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಇದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ವರ್ತಮಾನದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳಿವೆಯೇ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗಲೂ, ತೀರಾ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕೊಂದು ಸಿಗದೆ, ಜನಪ್ರಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳಂತೆ ನಿರಾಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

* * *

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಉಲ್ಲೇಖ : ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಪು:೧೨೯

೨. ಅದೇ, ಪು:೧೩೦

೩. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಬೇರುಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಪು:೨

೪. ಅದೇ, ಪು:೧೦೯

೫. ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್, ಭಾರತದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, (ಅನು: ಮಹಬಲೇಶ್ವರರಾವ್) ಪು: XVII

೬. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು:೨೧೧

೭. ಹಿ.ಶಿ.ರಾ, ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪು:೧೦೬

೮. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ, (ಸಂ) ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿ.ಆರ್, ಪು:೪೯

೯. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪು:೩೫೫

೧೦. ಸಿಂಪಿಲಿಂಗಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಸಂ.ಹಿ.ಶಿ.ರಾ) ಪು:೩೪

೧೧. ಬರಗೂರು, ಸಿಂದ್‌ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು:೪೨

೧೨. ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು:೧೭೫

೧೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ) ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪು:೩೮

೧೪. ಅದೇ, ಪುಟ:೩೮

೧೫. ದೇಜಗೌ, ಜಾನಪದಗ್ರಹಿಕೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಸಂ:ಹಿ.ಶಿ.ರಾ) ಪು:೪೩

೧೬. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಜಾನಪದ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮ, ಪು:೬೧

೧೭. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು:೯೮

೧೮. ಮೊಗಳ್ಳಿ, ಶತಮಾನ, ಪು:೩

೧೯. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು:೧೧೧

೨೦. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪು:iii

೨೧. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಜಾನಪದ ಅಭಿಯಾನ, ಪು:ix

೨೨. ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು:೨೫೬

೨೩. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಪು:೧

೨೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು:೭೮

೨೫. ಕೊಟಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯ, ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು:೩

೨೬. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪು:೬೯

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪

ಅನನ್ಯತೆ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪

ಅನನ್ಯತೆ

೪.೧. ಪ್ರವೇಶ

ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಗುರುತು, ಚಹರೆ, ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೊಂದು ಲಕ್ಷಣ ಅಂತೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಗುರುತುಗಳು ಆಯಾ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೊಂದು ಗುರುತು ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯು ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಗುರುತುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುರುತಿನಿಂದಾಗಿಯೇ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳೆ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಗುರುತಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂತಹ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಕ್ರಮ ಈ ಎರಡರ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐದು ಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸುವ ಅನನ್ಯತೆ, ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನನ್ಯತೆ, ಇವುಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

೪.೨. ಅನನ್ಯತೆ : ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು, ತನಗೆ ತಾನೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದೊಂದು 'ಗುರುತು' 'ಚಹರೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೊತ್ತ. ಇದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶ ಇತರರಿಗೆ ಒಂದು ಗುರುತಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇತರರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ, ಹಲವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮುದಾಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾನ ಅಂಶ ಸಮುದಾಯದ ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಲವೂ ಭೇಟಿ ಆಗದೆ ಅನೇಕರು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಂತಹ ಭಾವನೆಗೆ ಬರುವುದನ್ನೂ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಲ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಸಮೂಹದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಬಳಸುವುದು ಅನನ್ಯತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಊಟ ಭಾಷೆ, ಉಡುಪು, ಕುಣಿತ, ವಾಸ್ತು, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಆಚರಣೆ, ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿವರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅಥವಾ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ, ಆಲೋಚಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂತಲೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇವೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆ ತೀರಾ ಈಚಿನದಾದರೂ, ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ, ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ನಡೆದಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಜರ್ಮನ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ಹರ್ಡರ್‌ನು (೧೭೪೪-೧೮೦೨) ರಮ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ, ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಎರಡು ದೇಶಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಈತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ.[೧] ಈತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಮ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಯೂರೋಪಿನ ಹಲವು ದೇಶಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಹರ್ಡರನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜನರನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ್ದು,

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಭಾವಿ ಅಂಶ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈತನಕವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ.

ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ೧೯೮೮ರಲ್ಲಿ ಲ್ಹೋರಿ ಹಾಂಕೊ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಟ್ರಡಿಷನ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್, ಮೈಸೂರಿನ ಸಿ.ಐ.ಐ.ಎಲ್ ನ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ಹಂಡೂ ಮುಂತಾದವರ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

'Identitatis' ಎಂಬ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪ್ರಯೋಗ 'Idem' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಅದೇ' (The same) ಎಂದು. Identity ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವೀಡಿಷ್ ಅಕಾಡೆಮಿ (೧೯೭೩) ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ:

೧. ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನರು, ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು; ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಇರುವುದು; ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಅಭೇದವಾಗಿರುವುದು, ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲಾ ಬ್ರುಕ್ ಅವರು ಸಾಮ್ಯ (Similarity) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

೨. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಿರಂತರತೆ (Continuty) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

೩. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಾನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಅಗತ್ಯ. ಇದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತ ಬಗೆ (Ligitimising aspect) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೨]

ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೂರು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಜಾತಿ, ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನವರ್ಗ, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಗುಂಪು, ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಜನಪದ (Folk) ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಭಾರತದ ಇತರೆಡೆಗಳಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾದುದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕದಿಂದ. ಅದೂ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆ

ನಾಂದಿಯಾದುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದಲೇ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವಾದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾದ ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಶೀಲನೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಮೊದಲ ದಶಕದವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ದಾಖಲೀಕರಣ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಲಿ, ಅಧ್ಯಯನವಾಗಲಿ ನಡೆದದ್ದು ೧೯೬೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ. ಸಮಷ್ಟಿ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಡಕಗೊಳಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದದ್ದು, ೧೯೭೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧ ಭಾರತದ ಬೇರೆಡೆಗಳಿಗಿಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಸಹೋದರರು, ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಗೊರೂರು, ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕರಾಕೃ, ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಗೀಮಠ, ಜೀಶಂಪ, ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ, ಶಿವರಾಮಕಾರಂತ, ಮುಂತಾದವರು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ವೈಧಾನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದವರು ಅನೇಕಾನೇಕ. ರಾಗೌ, ಸುಧಾಕರ, ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಕೆ.ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ, ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಇಮ್ರಾಪುರ, ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ, ದೇಜಗೌ, ವಿವೇಕರೈ, ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ್, ಡಿ.ಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎಂ.ಎ.ಜಯಚಂದ್ರ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹಿರಿಕಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಮಗ್ನರಾಗಿರುವುದು ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.[೩]

ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'Cultural Identity' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ವಿಶೇಷ ಉಪನ್ಯಾಸವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಅವರು ಈ ಪದವನ್ನು ಖಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'Identity'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಅಭಿನ್ನತೆ, ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಏಕರೂಪತೆ, ಸಮಾನತೆ, ಈ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗುಂಪಿನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ, ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ, ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಆಯಾ ಗುಂಪಿನ ಅನನ್ಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'Identity'ಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಯುಕ್ತ' ಅವರು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[೪]

ಅನನ್ಯತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತಂತೆ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ತಮ್ಮ 'ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಾನಪದ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಧೀರ್ಘ ಲೇಖನ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಕೂಡುಕಟ್ಟು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಅವರು ಅವರ 'ಗಿಳಿಸೂವೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಇನ್ನು ಮುಂತಾದವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಅವರು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಜನರು ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಬಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅದರ ಆಕರದ ಶೋಧ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕರದ ಶೋಧ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕರದ ಶೋಧ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯಾಕೆಂದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ತೋರಿಕೆಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯರು ಒಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಧೋರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಸಮಷ್ಠಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಪರಂಪರಾಗತ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಆ ಸಮೂಹದ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು."

ಹೀಗೆ ರೈ ಅವರು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅವರ ಬದುಕಿನ ನಡಾವಳಿಗಳೇ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನ್ಯರು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದೆ ತೋರಿಕೆಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೊರಡುವುದೂ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಕೃತಕವೆನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದಾದರೂ, ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸುವವರು ಹೀಗೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

"ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೆ ಅದು ಆ ಸಮೂಹದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಆಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ. ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಜದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿ.[೬]

ಅಂಬಳಿಕೆ ಅವರು 'ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟ'ವೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮೂಹವೊಂದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

೧. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವಿರುತ್ತವೆ.

೨. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.[೭]

ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ, ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಜೊತೆ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ತುರ್ತಾಗಿಯೂ, ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ:

"ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಜೊತೆಗಿನ ನನ್ನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಒಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಡೆಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಬಾಗಿಲುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಗೋಡೆಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಗಿಲುಗಳು, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದೊಡನೆ ನಾನು ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧಿಸಲು ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳಬಯಸುವುದೇನೆಂದರೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲುಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ ಗೋಡೆಗಳಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ನಿರೂಪಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಗೊಂದಲಮಯದ್ದಾಗಿದೆ."[೮]

ಕಂಬಾರರು ನಮ್ಮದೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೆ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳೆಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗಿನ 'ಗೋಡೆ' ಮತ್ತು 'ಬಾಗಿಲು'ಗಳ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬಾರರು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಜತೆ ಸಂಪರ್ಕ

ಸಾಧಿಸುವ ಬಾಗಿಲುಗಳಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಗೋಡೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೊಸದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಲನೆಯ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೇಶಿ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ, ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಅವರು ಪರಂಪರೆಯ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ನಂದಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ:

ಇಂದು ದೇಶೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಾವು ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ವರ್ಗಗಳ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಂಪರೆಯೂ ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು: ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪರಿಭಾವನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸೇರಿ ಹರಳು ಗಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಂಪರೆಯೂ ತನ್ನದೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರು: ಅದು ತನಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಅಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.”[೯]

ನಂದಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇಶೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಮೇಲಿನ ಈ ಅಂಶಗಳ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು, ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಅಂತರ್ಗತ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಮರುಕಟ್ಟುವುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಾಪಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಆರೋಪಿಸಿ ಅಂತಹ ಅನನ್ಯತೆ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮೂಲ ಅನನ್ಯತೆಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಹ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊಂದು ಯಾಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

“ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ತನ್ನತನ, ಅನ್ಯತನದ ಬಗೆಗೆ ಯಾವಾಗ ಚಿಂತನೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ತೀರಾ ಜಟಿಲವಾದ ಕೆಲಸ. ಸರ್ವಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಉತ್ತರ ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುತೇಕ ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೂ, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು, ಸಮಾಜವೊಂದು, ತನ್ನ ಸ್ವ-ಪ್ರತಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ನಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಾಗ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರಗಿಸಿ ಹಾಕುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪುರೇಖೆಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.”[೧೦]

ಡಿ.ಆರ್.ಅವರು ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಹುಡುಕಾಟ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ ಕೂಡ. ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ನೋಟಕ್ರಮಗಳು ಯಾವುವು? ಎನ್ನುವುದು. ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ತಳಕು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಾದ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು, ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಲು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೋ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೇನು? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಾವುವು? ಎನ್ನುವತ್ತಲೇ ಬಹುಪಾಲು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಲಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು' ಸೂಚಿಸುವ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದು ಇರುತ್ತದೆಯೇ? ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ 'ದ್ವೀಪ'ಗಳಾಗಿ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಅನನ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕುತೂಹಲವೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳುವ ಒತ್ತಡ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಮತ್ತು ಏಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ? ಇಂತಹ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಪ್ಪಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಹಳ ವಿರಳ.

ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕುರಿತ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ, ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಅದರ ಬಹುಮುಖಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ, ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು, ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ ಇದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು.

೪.೩. ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೆ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವೆಂತಲೂ, ಕರ್ನಾಟಕ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕ

ಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂತಲೂ ಅಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು. ಅಥವಾ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು. ಇದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವ ಕೃತಕ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕತ್ವವನ್ನು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೂ ಒಂದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವುದು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಎಲ್ಲೆಯ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಲವಾಗಿದೆ.

'ಕನ್ನಡ' ಎನ್ನುವ ಭಾಷೆಯ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು, ಕರ್ನಾಟಕ ಎನ್ನುವ ರಾಜ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಕನ್ನಡ' ಕರ್ನಾಟಕ ಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ, ಅಥವ ಈ ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆ ಹೇಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಿದೆ, ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷಿಕ ಆಯಾಮ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಆಯಾಮ, ಕನ್ನಡತ್ವದ ಆಯಾಮ, ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಯಾಮ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಘಟಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೪.೩.೧. ಭಾಷಿಕ ಆಯಾಮ

ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆ ಮಾತನಾಡುವವರನ್ನು 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ಭೌಗೋಳಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೂಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಈ ಭೌಗೋಳಿಕ ಎಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ತಲುಪುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಂದರೆ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾ, ಇವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಇದ್ದ ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜಾನಪದ. ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯಂತೆ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕ' ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಕಂಡಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು, ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಭೌಗೋಳಿಕ ಏಕತೆಯನ್ನು ತರಲು ಜನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದು ಜನಪದ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ' 'ಕರ್ನಾಟಕ'ವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ನಿರ್ವಚನಗಳೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದವು.

ಎಚ್.ಎಂ.ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿ'ಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ೬೧ ಕೃತಿಗಳು 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ೫೧ ಕೃತಿಗಳು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ' ಕರ್ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇನಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕೃತಿಗಳಿವು ಉದಾ: ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' (೧೯೭೬), ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ' (೧೯೯೩) ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು' (೧೯೯೯), ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (೧೯೭೩), ಹಂಪ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತ್ರೆಗಳು' (೧೯೮೧), ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ನಾಟಕದ, ಕನ್ನಡದ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಗರತಿ ಹಾಡು' (೧೯೩೧), ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಬಗೆ ಹೀಗಿದೆ: "ಬೀದರ್ ಹೈದರಾಬಾದುಗಳ ಉತ್ತರದ ತುದಿಯಿಂದ ನೀಲಗಿರಿ, ಕೊಯಮತ್ತೂರಿನ ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕವು ಒಂದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶವು ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠ ಬೋಧದಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕರ್ಧ ಹಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಕು, ಈ ಜನಪದ ವೇದವೇ. ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ತಾಯ ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಎಂಬುದು ಇದನ್ನೋದಿದವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಇರದು, ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಐಕ್ಯಭಾವವು ಅಂತಿಂತಹದಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಹೃದಯದೊಳಗಿನ ಸುಖದ ಕನಸೆಂತಹದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಇದರಂತಹ ಬೇರೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಿಲ್ಲ."[೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಸಲು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವ ಆಶಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವುಡು, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಬಿ.ಎಸ್.ಗದಿಗಿಮಠ ಮುಂತಾದವರ ನಿಲುವೂ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ನಂತರ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಸಂರಚನೆಗೆ ಹೀಗೆ ಭಾಷಿಕ ವಲಯವೊಂದು ಒಗ್ಗೂಡುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡವೂ ಆದಂತಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಭಾಷಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾದಂತೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಅನಾನುಕೂಲವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕಲ್ಪಿಸುವ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಕನ್ನಡದ್ದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಕನ್ನಡಿಗರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ತುಳು, ಕೊಂಕಣಿ, ಲಂಬಾಣಿ, ಹಿಂದಿ, ಮರಾಠಿ,

ಉರ್ದು, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷೆಗಳು ಹೀಗೆ ಇತರೆ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವವರೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಉಪಭಾಷಿಕರನ್ನು 'ಕನ್ನಡ'ದ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲೇ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂದರೆ ತುಳು ಭಾಷೆ. ಈ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಗಂಭೀರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕಾರಣ 'ತುಳು' ಭಾಷಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದು. ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ತುಳು' ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದು.

ಹೀಗೆ ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ, ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಭಾಷೆ'ಯೆ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶ ಎಂದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡರೂ, ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಹು ಆಯಾಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹಲವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುವ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಯಾವ ಒತ್ತಾಯವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಬಹು ಹೆಚ್ಚು ಪಾಲು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತನಾಡುವ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಬಲ್ಲವ ಕೊಡವ, ತುಳು, ಕೊಂಕಣಿ, ಉರ್ದುಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡದಿದ್ದರೂ, ಈ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ'ದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತ, ಎಸ್.ಎಸ್.ಅಂಗಡಿ, ಎಚ್.ಎಮ್. ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ, ಎ.ಮುರಿಗೆಪ್ಪ ಮುಂತಾದವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್ ಅಂತಹವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಭಾಷೆ' ಎಂದುಕೊಂಡರು. ಆ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನೇ ಒಂದು 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಹುನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಡಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕತೊಡಗಿದರು. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರ ಶೌರ್ಯ, ಹಿರಿಮೆ, ನಾಡಿನ ವಿಸ್ತಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಒಳಗೊಂಡ ನಾಡಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಿನ್ನ ಮುಖವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸತೊಡಗಿದರು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಕನ್ನಡ'ವಿರದೆ ಹಲವು ಕನ್ನಡಗಳಿದ್ದವು. ಇನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ'ವೆಂತಾಗಲಿ,

ಕರ್ನಾಟಕವೆಂತಾಗಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಜನಪದ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಕನ್ನಡ' ಎನ್ನುವ ಏಕಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

೪.೩.೨. ಭೌಗೋಳಿಕ ಆಯಾಮ

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಡಿಯೊಳಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಆಯಾಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂತಹ ಗಡಿಗಳ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ರಾಜಕೀಯ ಗಡಿಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ತೊಡಕು. ಈ ತೊಡಕು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಎಂದು ವಿವರಿಸ ಹೊರಟ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಾದೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸಿಯೇ 'ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ 'ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿ ಏಕೀಕೃತ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕಾರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ: "ಭಾರತವು ಹಲವು ರಾಜ್ಯಗಳಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕವೂ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ವಿಶ್ವವೇ. ಹಲವು ಭಾಷೆ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ. ಇದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೊಡಕು ಎಂದು ಕಾಣುವ ಧೋರಣೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಯದು. ಆದರೆ ಈ ಹಲವು ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಹಜೀವನವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ವರವೆಂದು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದಿಯದು. ವೈವಿಧ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಅಸಹನೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯನ್ನು ನಂಬುವವನು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾನೆ."[೨] ಬಹುಶಃ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಎಲ್ಲೆಯ ವಿವರ ಕೂಡ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರದೆ ಒರಟಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಿ.ಕೆ.ರಾಜೇಂದ್ರ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದರ ಬಾಹುಳ್ಯ ಬಹು ವಿಸ್ತೃತವಾದದ್ದು, ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಯ, ಜಾತಿ ಮತಗಳ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಊಟೋಪಚಾರಗಳ, ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಂಡದ್ದು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದರೂ ಆಯಾ ಭಾಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು

ಲಕ್ಷ, ತೊಂಬತ್ತೆರಡು ಸಾವಿರ ಚದರ ಕಿ.ಮೀಟರ್‌ಗಳಷ್ಟು ಹರಹುಳ್ಳ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗೂ ಮಿಗಿಲು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಅಭೂತಪೂರ್ವವಾದುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ."[೧೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಮಾದರಿ ಏಕೀಕರಣದ ೬೦ ರದಶಕದ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯೂ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆಯ ಈ ಮಾದರಿ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಅಗತ್ಯದಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಿದ್ದವು.

ಜೀಶಂಪ, ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ (೧೯೮೯) ಕೃತಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಭೂ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗವು ಹೊರತರುತ್ತಿರುವ 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ,' ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆಂದು ತೆರೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ' ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು, ಅದರೊಳಗಿನ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಇನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ, ವಿದೇಶಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ನೆಲೆಯೂ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜೀಶಂಪ ಅವರು "ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ" ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ "....ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಚಾರ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವ ಜಾನಪದ ವೇದಿಕೆಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಇತ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ."[೧೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ, ದೇಶಗಳಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲು ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದದ್ದೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯ ಕಲೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡದ್ದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೀರಗಾಸೆ, ಪೂಜಾಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ, ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯವರ ಜನಪದ ಕಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದವು. ದಲಿತರು ಬಳಸುವ 'ಹಲಗೆ', ಮಾರಿಹಬ್ಬ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ.

೪.೩.೩. ಕನ್ನಡತ್ವದ ಆಯಾಮ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೌಗೋಳಿಕತೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಕನ್ನಡತ್ವದ ನಿರ್ವಚನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಇದೊಂದು ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕೃತಕ ಚಹರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗ ಎಂಬ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆರೆತ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ 'ಕನ್ನಡತ್ವ' ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೂರು ಬೆರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಗ ಎಂಬ ಈ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವೇ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಕನ್ನಡವಲ್ಲದೆ ಇತರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತು ಮಾತನಾಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಮಾತ್ರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಲಾರದು. ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಆ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತನಾಡುವ ಜನರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಸದ್ಯ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರದಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವುದು ಭೌಗೋಳಿಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಉಳಿದೆರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸದಾ ಚಲನಶೀಲ, ಅವುಗಳು ದೇಶಬದ್ಧವಲ್ಲ."[೧೫] ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡತ್ವ ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಜಾನಪದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಇಂತಹದ್ದೇ ಮಿತಿಯಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಕನ್ನಡತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದದ ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. "ಕನ್ನಡತ್ವವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶವಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿನ್ಹೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅಖಂಡವಾದ ಜನಜೀವನದ ಪ್ರತೀಕ, ಅದರೊಳಗೆ ರಾಜಕೀಯವಿಕೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ ಇದೆ, ಇತಿಹಾಸವಿದೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿನ್ಯಾಸದೊಳಗೆ ಒಂದು ಪಂಗಡವಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟು ಕಡೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ 'ಜಾತಿ' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟೀಕರಣವೋ, ಕನ್ನಡತನವೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯದ ಪಂಗಡೀಕರಣ"[೧೬] ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯ 'ಸಂಘಟೀಕರಣ' ಕನ್ನಡತನದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪಂಗಡೀಕರಣ ಆಗುವಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ.

ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ಹೇಳುವಂತೆ: "ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜನತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠೆ, ಮತಧರ್ಮ ನಿಷ್ಠೆ, ಜಾತಿ ಕುಲ ನಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಭಿಮಾನ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ವರ್ತುಲಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಲೋಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹೃದಯ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು

ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿ, ಮತ್ತು ಮನೋವೈಕಲ್ಯ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.''[೧೧೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರ ಮಾತುಗಳು 'ಕನ್ನಡತ್ವದ'ದಂತಹ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿವೆ. ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೂರಕವಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಕನ್ನಡತ್ವ'ದ ಅನನ್ಯತೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ 'ಕನ್ನಡತ್ವ'ವೆಂಬ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಳೆಗಳು ೫೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಅಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮೊನಚನ್ನು ಮೊಂಡಾಗಿಸಿದವು.

೪.೩.೪. ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ

ಈ ಮೇಲಿನ ಅಷ್ಟೂ ಚರ್ಚೆ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದದ್ದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ಸಣ್ಣ ಹೊರಳು ನೋಟಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಅವರು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರದ ಆದರೆ ಹೊರಗಿನವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ 'ಸಹಜ ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮತ್ತು 'ಸಹಜ ಅನನ್ಯತೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅದು ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಅಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬಳಸುವ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅಥವ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು (Constructed identity) ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದ ಸಹಜ ಅನನ್ಯತೆ ಆಗಬಹುದು. ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ತೋರಿಕೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ.''[೧೧೮]

ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅಂತಹ ಒಂದು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ೧೯೫೬ರ ಬಳಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಈ ರಾಜ್ಯದ ಗಡಿರೇಖೆಗಳ ಒಳಗಿನ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಮಂದಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಗ್ರಾಮ, ಸೀಮೆ, ಪಟ್ಟಣ, ಊರು, ಇವಿಷ್ಟೇ ಅವರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು, ಇಂತಹ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದ ಜನರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಎನ್ನುವ ಬೃಹತ್ ರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಜಾನಪದ

ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವಂತದ್ದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಜನಪದವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ,' 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ'ದಂತಹ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು. ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಕೂಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬೃಹತ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಶಕದ ಕಾಲ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಗಳೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದವು. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದವು. 'ಕನ್ನಡ' ಭಾಷಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರೆ ಹಲವಾರು ಭಾಷಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಅಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡದ ಉಪಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿತ ಪ್ರಮಾಣಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿ, ಉಪಭಾಷೆಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಕಾಗಿಸಿತು. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಯೂ ಇವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು.

೪.೪. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ

ನಾವು ಇಂದು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭೌತಿಕ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಖಂಡಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರ ತರುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುತ್ತ ಸ್ಥೂಲ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಸರೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ:

೧. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು, ಆ ಪ್ರದೇಶವು ಇತರ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು? ಎಂದು ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಸಂವಹನ ರೀತಿಗಳಿವೆಯೇ? ಇದ್ದರೆ ಅವು ಯಾವುವು? ಮತ್ತು ಅವು ಇತರೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

೩. ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ದೂರಕ್ಕೆ ಸರಿದಂತೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೇ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

೪. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿಗಳಿವೆಯೇ? ಈ ಗಡಿಯ ಹೊರ ವಲಯದ ವಿವರಗಳು ಒಳವಲಯದ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಆಗಿದೆಯೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಮೇಲಿನಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಬೇಧಗಳಾಗಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ನಡುವಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದುದು. ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಒಂದು ಗುಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವಂಥದು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ "ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಆಯಾಮವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಎಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಯಾವುದಾದರೂ ಏಕರೂಪದ ಅಂಶವೊಂದು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಘಟಕಗಳ ಒಂದು ಜಾಲ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಚೆಲ್ಲಾಪಿಲ್ಲಿಯಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರಬಹುದು."[೧೯]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಂತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಇವುಗಳು ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು: ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಎರಡು: ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು, ಮೂರು: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಘಟಕಗಳು ನಾಲ್ಕು: ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೆಡೆಗೆ, ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

೪.೪.೧. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾರದಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪದ. ಸರಳವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆನಂತರದ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನಬಹುದು. "ಯಾವುದು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿ ಹಳತೂ' ಮೌಲ್ಯ ಹೀನವೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿರಾಟ್ ಕಥನಗಳು ತನ್ನ ಹುಸಿತನದಿಂದಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಯಾವ ಚಿಂತನೆಯೂ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಟೀಕೆಯನ್ನೆದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ."[೨೨] ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವಾದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂಬಲ ಶುರುವಾದದ್ದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವಾಗಿ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿರಾಟ್ ಕಥನದ ಮಾದರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಸ್ಥಳೀಯ ಎಂಬ ಗುರುತನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೇ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ' ಅಸ್ಮಿತೆಯು ಜಾಗ್ರತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಭಾಷೆ, ಸಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾನ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾನ ಜನಾಂಗೀಯತೆ ಮೂಲಕ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಲೂ, ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುರೂಪಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ತೊಡಕಿನ ಸಂಗತಿಯಾಯಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬಹುಭಾಷೆ, ಬಹುಜಾತಿ, ಬಹುಜನಾಂಗ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬಹು ಪ್ರದೇಶಗಳಿರುವ ಭಾರತದಂತ ದೇಶದಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸವಾಲು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಆಧುನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನ್ಯದ ಎದುರು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅನ್ನುವ 'ಸ್ವ' ದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅನ್ನುವ 'ಸ್ವ'ದ ಒಳಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕತಿ, ಜಾತಿ, ಪ್ರದೇಶ ಅನ್ನುವ ಅನ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದವು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನ್ಯಗಳ ಎದುರು ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಮರು ನಿರೂಪಿತಗೊಂಡವು. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದಲೇ ದೇಶ-ಪ್ರದೇಶ, ರಾಷ್ಟ್ರ-ಉಪರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅವಳಿ ಹುಟ್ಟು ಆಯಿತು. ಅಂತೆಯೇ ಸಮಾನಗೊಳಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಏಕತೆಯ ಆಧುನಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಏಕೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜೊತೆಗೊಂಡಿತು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವೂ ಮೂಡಿ ಬಂತು. ಆಧುನಿಕ ಏಕರೂಪತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದ ಸೀಮೆ ನಾಡುಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಒಕ್ಕೂಟವಾದವು. ಅಂತೆಯೇ ಒಕ್ಕೂಟವಾದ

ಭಿನ್ನ ಸೀಮೆ, ನಾಡು, ಊರು, ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮೈಕೊಡವಿಕೊಂಡು ತಲೆ ಎತ್ತಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದವು."[೨೧]

ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲೆ 'ಸ್ಥಳೀಯ' ಅನನ್ಯತೆಯ ಜಾಗ್ರತವಾದರೂ ಅದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಈಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರದೇಶಿಕ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸಬೇಕಿದೆ.

೪.೪.೨. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿ, ಎರಡು: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿ, ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಜೀಶಂಪ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಎಚ್.ಕೆ.ನಾಗೇಶ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ (ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ -೧೯೨೪) ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿ (ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ -೧೯೭೧) ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರ (ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ -೧೯೯೧) ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜು (ಚೆನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ -೧೯೯೩) ಅರ್ಜುನ ಯ.ಗೊಳಸಂಗಿ (ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ -೧೯೯೫) ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ (ಹಲಗಲಿ: ಗ್ರಾಮ ಜಾನಪದ -೧೯೯೫) ಇನ್ನು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೂ, ಈಗ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

ಮೊದಲು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ, "ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಜನರು 'ತಮ್ಮದು' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಸುರಕ್ಷತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಊರು, ನಮ್ಮ ನಾಡು, ನಮ್ಮ ದೇಶ, ನಮ್ಮ ಭೂಮಿ, ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು, ಇಂತಹ ಅನನ್ಯತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು. ಭಾಷೆ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಳೆಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು, ಹಳೆಯ ವಸ್ತುಗಳು ಮುಂತಾದ ಪರಂಪರಾಗತ ಅಂಶಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ."[೨೨] ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದೇ ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಅದರ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರವು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಡಿಕೇರಿಯ ಬೆಟ್ಟದ ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳು ಈ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ಆಯಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದಿವೆ. ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅನನ್ಯವಾಗಿಸಿವೆ. ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರೆಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಗೌಡ ಕನ್ನಡವು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಷಾ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದ್ದು, ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ದವೇಶವೆಂಬ ಜನಪದ ಕುಣಿತದ ಪ್ರಕಾರವು ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಸುಳ್ಯದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಂತೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆ, ಗಡಿಗಳು, ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ತುಳುನಾಡು, ಕೊಡಗು, ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ."[೨೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಸಹ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಿಲುವು. ಇದು ಸರಿಯಾದರೂ ಇದನ್ನೇ ಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕವೂ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರಿತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಪ್ರದೇಶದ ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸಲು ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಪರಿಸರದ, ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕಬಹುದಷ್ಟೆ.

ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗಿನ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ವಿಟ್ಲ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ: "ವಿಟ್ಲ ಪರಿಸರದ ಜಾನಪದವನ್ನಷ್ಟೇ ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆ, ಉದ್ಯೋಗದ

ಅವಕಾಶಗಳು ಜನರ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಹೋರಾಟದ ಕೆಲವು ಗುರುತುಗಳು, ಕೆಳಸ್ತರದವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೀತಿ, ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ನೋವಿನ ಆಳ ಮತ್ತು ಅದು ಚಿಮ್ಮುವ ಬಗೆ, ಯಾವುದೇ ಆರಾಧನೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅನ್ಯಾಯ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ವರೂಪ' ಹೀಗೆ ವಿಟ್ಲದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಲೇಖನ ತೋರು ಬೆರಳು ಮಾತ್ರ”[೨೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುಸುವವರು ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನೂ 'ಸಾಮರಸ್ಯ'ದ ಭ್ರಮೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಸಿಲುಕಿಸಿ ಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇವೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ ಒಬ್ಬರು. ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. “ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರದೇಶ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ, ಜಾನಪದದ ಮೂಲಭೂತ ಆಲೋಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ನಿರ್ಜೀವ ಘಟಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದ ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಗಿಜಿಗಿಡುವಂಥದು, ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು”[೨೫] ಹೀಗೆ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕೊಡವ ಜನಾಂಗದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಗ್ರತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. “ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ವಾಸಿಸುವ 'ಯುಟೋಪಿಯನ್' ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಕೊಡವರು ಎಂದರೆ ಕೊಡವ ಎಂದು 'ಜನರಲೈಜ್' ಗೊಂಡ ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮಾತ್ರ. ಚಿನ್ನಪ್ಪನವರ ವಾದಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಕೊಡವರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಪ್ರಬೇದಗಳಿಲ್ಲ, ನಾಲ್ಕು ಬೇದಗಳಿವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಪ್ಪು, ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪನವರು ಕೆಲವು ಅಮಾನವೀಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು 'ಚಾಂಡಾಳ'ರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದನ್ನು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಕೋವಿಯನ್ನು

ಮುಟ್ಟಬಾರದು, ಕಾಲಿಗೆ ಪಾದರಕ್ಷೆ ಹಾಕಬಾರದು, ಭತ್ತ ಸಾರಾಯಿ ಮುಟ್ಟಬಾರದು, ಪುಳಿನೀರ್ ಕಾಯಿಸಬಾರದು, ಭತ್ತವನ್ನು ಬೇಯಿಸಬಾರದು. ಹಸು ಎಮ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಬಾರದು. ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಾರದು. ನಿಂತ ಮರವನ್ನು ಕಡಿದು ಸೌದೆ ಮಾಡಬಾರದು, ಹಣೆಗೆ ಗಂಧವನ್ನಾಗಲಿ, ಕುಂಕುಮವನ್ನಾಗಲೀ ಹಾಕಬಾರದು." ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ ಪ್ರದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಲಾರದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ' ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪೂರ್ವ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತುಂಬಾ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ, ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರು ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಚಿತಾಪುರ ತಾಲೂಕು 'ಸಂಕರಡಗಿ' ಎಂಬ ಊರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಊರಿನ ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾ: "ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಮೂಲಕ ಚಿತ್ತಾಪುರ ತಾಲೂಕು, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ, ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶ, ಏಷ್ಯಾಖಂಡ, ವಿಶ್ವದ ಮೂಲ ಜನರ ವೃತ್ತಿ 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ' ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ."[೨೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಅಖಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕು ಅನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅಂತಹ ವಿರಾಟ್ ಕಥನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಲು ವಾಲೀಕಾರರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತೊಡಕೂ ಕೂಡ. ಕಾರಣ ವಿರಾಟ್ ಕಥನಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ.

ಚಿನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ ಕುರಿತ ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜರ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮವೊಂದರ ಜೀವನಾಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮೊದಲ ಮಾತು ಬರೆಯುತ್ತ ಡಾ.ಕೆ.ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ ಅವರು: "ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕು ಒಂದೇ ತೆರನಾದುದೆಂದು ಕಂಡರೂ" ಒಂದೊಂದು ಹಳ್ಳಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವುಂಟು. ಅಂತ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ."[೨೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಅರ್ಜುನ ಯ.ಗೊಳಸಂಗಿ ಅವರ ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ: "ಸರ್ಕಾರಿ ಗೆಜೆಟಿಯರ್ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಗ್ರಾಮಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಗೋಳಸಂಗಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಆ ಮಾಹಿತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು

ಮನಗಾಣಿಸಲು ಗೊಳಸಂಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ"[೯] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾದ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಇವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಲಘು ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಜಕೂಡ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಕಥನ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಅವರದೇ ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾದರಿಗಳೇ ಈ ಬಗೆಯ ಮಾಹಿತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೂರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ 'ಕಾಗೋಡು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೃತಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಕಾಗೋಡಿನ ಗ್ರಾಮದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾತ್ರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮವೊಂದರ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ವಿವರಗಳಿಗಿಂತ, ಈ ವಿವರಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಮೊನಚು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ"[೩೦]

೪.೪.೩. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಘಟಕಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಲುಕಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ, ಕನ್ನಡ ಎನ್ನುವ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೊದಲು ಹೊರಳಿಕೊಂಡದ್ದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮೂಲಕ. ಜೀಶಂಪ ಅವರ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಗಟುಗಳು' (೧೯೭೪), ಬಿ.ಎಸ್.ತಲ್ವಾಡಿಯವರ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' (೧೯೯೫) ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರರ 'ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆಗಿಂತ, ಆಯಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಹಲವು ಕರ್ನಾಟಕ'ಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಗುರುತಿಸತೊಡಗಿದರು. ಆನಂತರದ ಹೊರಳು ನೋಟವೆ ಜಿಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ, ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ್ ಮುಂತಾದವರ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರ, ಡಿ.ಬಿ.ನಾಯಕ, ಪಿ.ಕೆ.ಖಂಡೋಬ ಮುಂತಾದವರ ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕುಶಾಲಪ್ಪಗೌಡ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಮುಂತಾದವರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿ ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾದರಿಯೊಂದು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದು ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು.

ಜಿಲ್ಲಾಧ್ಯಯನದ ನಂತರ 'ತಾಲೂಕು' ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಎಂ., ಲ್, ಪಿಹೆಚ್.ಡಿಗಾಗಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನ, ತಾಲೂಕು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪದವಿಗಾಗಿ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಅದರಲ್ಲೂ ಅತಿಯಾದ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೋಷವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕ್ಯಾದಿಗಿಹಳ್ಳಿ ಅಂಬವ್ವನ ಪದಗಳು (ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ, ೧೯೭೭) ಕೌಜಲಗಿ ನಿಂಗಮ್ಮ (ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ, ೧೯೯೬) ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ (ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ೨೦೦೭) ಗಲಗಲಿ ಅವ್ವನವರ ಮುಯ್ಯದ ಹಾಡುಗಳು (ನರಸಿಂಹಕೃಷ್ಣ ಘೋರೆ, ೧೯೯೮) ಮುದೇನೂರು ಸಂಗಜ್ಜ, ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕ ಅವರ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ದೈವ, ಜನಪದ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ವಿಶೇಷತೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉಜ್ಜನಿ ಚೌಡಮ್ಮ (ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೭೯) ಸೌದತ್ತಿ ಯಲ್ಲಮ್ಮ (ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ೧೯೯೧) ಕೋಲಾರಮ್ಮ (ಜಿ.ಆರ್.ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ೧೯೯೬) ನಲ್ಲೂರು ದೊರೆಕಾಳಿ (ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್, ೧೯೮೧) ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ (ಎಚ್.ಸತೀಶ್, ೨೦೦೧) ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡ, ತರಹದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಇನ್ನು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆ, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನೂ, ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನೂ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಿನ್ನ ಕವಲುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹಲವು ಘಟಕಗಳ ಮೂಲಕ

ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ಈಗಿರುವ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ'ತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು.

೪.೪.೪. ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೆಡೆಗೆ

ಈ ತನಕದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲದಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗಲೂ, 'ಗೊಳಸಂಗಿ'ಯಂತಹ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗಲೂ ಅಗಾಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ 'ಸ್ಥೂಲ'ದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವುದು, ಅಥವಾ 'ಸ್ಥೂಲ' ವಿವರಗಳ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ. ಹಾಗೆಂದಾಗಲೂ 'ಸ್ಥೂಲ' ವಿವರವನ್ನೇ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಆ ವಿವರಗಳ ಜತೆಗಾರರನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ದೋರಣೆಗಳೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೋರಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಟಿ.ಗೋವಿಂದರಾಜು, ಅರ್ಜುನ ಗೊಳಸಂಗಿ, ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿವರಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಲ್ಲೇ ಕೃತಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುವ ಕುಮಾರ ಚಲ್ಯ ಅವರು "ಇಂದು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯುಗ, ಹೊಸಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾಗಿರುವ ಕಾಲ, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮದು ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಆಗಬೇಕಿದೆ."[೫೦] ಎನ್ನುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಜಾನಪದ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ 'ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು,' 'ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ,' ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತಕರಾದ ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿಯವರ 'ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣದ ನೆರಳಲ್ಲಿ', 'ಸಂಶೋಧನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ', ಮೋಹನ್ ಕೃಷ್ಣ ರೈ ಅವರ 'ತುಳುಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಟಿ.ಪಿ.ವಿಜಯ್ ಅವರ 'ಪಳಮೆ' ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ ಅವರ 'ಗತಕಥನ' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳಿಂದ ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಒಳನೋಟಗಳಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದ

[illegible]

ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಾಚೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ'ದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗಬಹುದು. ಆಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ' ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯೂ ಗರಿಗಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದಲೆ. ಈಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ' ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕುರಿತ ದುಂಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಒಂದು ಕೇರಿ, ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನುಭವ ಲೋಕ ಹೀಗೆ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಘಟಕಗಳೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು, ಒಂದು ಶಕ್ತ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೪.೫. ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆ

ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಮೊದಲು, ಜರ್ಮನ್‌ನ ಒಂದು ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜರ್ಮನ್ ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕ ವರ್ನರ್ ಹರ್ಝೊಗ್‌ನ 'ವೇರ್ ದ ಗ್ರೀನ್ ಆಂಟ್ಸ್ ಡ್ರೀಮ್' ಎಂಬ ಚಲನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯನ್ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಮೂಲಕ ಯುರೇನಿಯಂ ಗಣಿಕಂಪನಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕಿನ ಕುರಿತು ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಮಯ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಒಂದು ಪದವೂ ತಿಳಿಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಕಟಕಟೆಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಸುದೀರ್ಘ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಪರವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಲಾಯರ್‌ಗೆ ಆತನನ್ನು ಸುಮ್ಮನಿಸುವಂತೆ ಜಡ್ಜ ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಾಯರ್‌ಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಮೂಲಕ ಆತ ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸೋಲುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತವನು ಒಂದು ನಾಶವಾದ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆತನ ಭಾಷೆ ಅವನಿಗಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೨]

ಇದು ಸಿನಿಮಾ ದೃಶ್ಯವೂ ಹೌದು, ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯದ್ದೂ ಹೌದು, ಹಾಗೆಯೆ ಕರ್ನಾಟಕದ್ದೂ ಹೌದು. ಈ ಸಿನಿಮಾದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಂಘರ್ಷ, ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಆತನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಒಟ್ಟು ಸ್ಮೃತಿ ಲೋಕವೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವಿಕೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅನನ್ಯತೆಯಡಿ ಆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಶಕ್ತ' ಗೊಳಿಸುವುದು. ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿಯಾಗುವುದು, ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ಮೃತಿ ಲೋಕವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು,

ಅಂತೆಲ್ಲಾ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರ ಯಾವೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತದು? ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ತೊಡಕುಗಳಾವುವು? ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾವುವು? ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಈಚಿನ ಒಲವುಗಳೇನು? ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳ ಜತೆ ಒಂದು ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಭಾಗದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿದೆ.

೪.೫.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯ 'ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯ' 'ಒಳಪಂಗಡದ ಸಮುದಾಯ' 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ' ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯ, 'ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯ' 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮುದಾಯ', ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಂದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ಎಂತಲೂ, ಭಾರತವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಲು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಲೂಟಿ ಮಾಡಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು ಎಂತಲೂ, ಈಗಾಗಲೆ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಈ ಚರ್ಚೆ ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆ, ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಈಗಲೂ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು.

ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಜಾನಪದೀಯ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲ, ವಲಸೆ, ನೆಲೆ, ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳು, ಜೀವನಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳು, ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ನಂಬಿಕೆ, ವಿಧಿನಿಶೇಧಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೂ ಸಿಲುಕಿಸುವುದಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ., ಎಂ.ಫಿಲ್ ಸಂಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒರಟಾಗಿ ತುರುಕುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಇದರಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು 'ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಅವರ 'ಕರ್ಣಾಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ' ಮುಂತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬರಹದದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದರೆ, ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರು ಎಂಬ ನೆಲೆಯ ಜನಸಮುದಾಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಧೋರಣೆ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಪಾಯಕರ."[೩೩]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವ ಪತ್ರಿಕೆಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳೂ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಗೊಂಡಿವೆ.

೪.೫.೨. ಕೇಳಿ ಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಕೇಳಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೆ ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದವುಗಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದಿನ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಆನಂತರ ನಡೆದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೋಷವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವವರೇ ಬೇರೆ, ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರೇ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಕಂದರ

ಏರ್ಪಟ್ಟಂತಿದೆ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ (೧೯೯೩) ಹೊರ ಬಂದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ."[೩೪] ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕಾರಣಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಜನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ೧೯೭೩ರಿಂದ ೨೦೦೮ರ ತನಕ ೩೪ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದೆ. ಆಗ ಮಂಡನೆಯಾದ ಪ್ರಬಂಧ ಸಂಕಲಗಳನ್ನು ಜನಪದ ದರ್ಶನ ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದಿದೆ ಕೂಡ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಪಾಲು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿವರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೆ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ ೧೭ನೇ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೮೯) ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಯ ಅಪಾರ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಲೆ ಬರಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತ ಮುಂದುವರೆದವು.

ಜೀಶಂಪ, ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ ಮೊದಲಾದವರು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು, ಅವುಗಳ ಬಡತನವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಾನಪದ ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದಾಗ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಕೂಡ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಬಹಳ ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮೆಟೀರಿಯಲ್ ಆಗಿ ಬಳಕೆಯಾದವು. ಈ ತನಕ ನಡೆದ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಲಾಭವೇನು? ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸ ಹೊರಟರೆ ನಿರಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಎನ್ನುವುದು. ನಮಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳಿರುವಂತೆ, ಕೆಟ್ಟ ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಿನವರಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಮೀರುವುದು ತೊಡಕಾದರೆ, ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್ ಅವರು "ಪೂರ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೋ ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕ 'ಅಹಂ' ನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಇಲ್ಲವೆ ಮಹಾತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಯುರೋಪಿನ ಅಕ್ರಮಣಕಾರೀ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆ."[೩೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಹೊರಗಿವರೋ, ಒಳಗಿನವರೋ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನವರಾಗುವ, ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಒಳಗಿನವರಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿ ಮತ ದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರು, ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದವರು, ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಈ ತರ್ಕ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ.[೩೫]

೪.೫.೩. ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳು

ಇದು ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾದರಿ ಈಗ ಹಳತಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆ, ತಾವು ಬದುಕಲು ಮಾಡುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳಿಗೆ, ನಾಗರೀಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಯ ಮುಖಗಳಿಗೆ, ತಾವು ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಈಗಿನ ಸಮುದಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಇಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಹಂತವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಈ ಮಾದರಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ ಅವರ 'ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[೩೭] ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭೂ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮಸೂದೆ ೨೦೦೫ರ ಬಗ್ಗೆ ಪತ್ರಕರ್ತ ವಿಕ್ರಮ್ ಸೋನಿ "ಈ ಶಾಸನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಮರಣ ಶಾಸನವೆ ಆಗಿದೆ, ಈ ಶಾಸನದಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾವಿನ ಕರೆಗಂಟೆ ಕೇಳುತ್ತಿದೆ."[೩೮] (The Hindu, 29 Nov 2005) ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಿದೆ,

ಪರಿಸರವಾದಿಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇವರ ನೆರವಿಗೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಿದೆ ಎಂದು ಕರೆಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಹೊರಡುವವರು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ : ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಕೃತಿ'ಯಂತಹ ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳ ಮಾದರಿ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಬಂಗಾಳದ ಲೇಖಕಿ ಚಳುವಳಿಗಾರ್ತಿ ಮಹಾಶ್ವೇತಾದೇವಿಯಂತಹವರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು, ಗೋದಾವರಿ ಪರುಳೇಕರ್ ಅವರ ಆದಿವಾಸಿ ರೈತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ 'ಮಾನವ ಎಚ್ಚೆತ್ತಾಗ'[೩೯] ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿರುವುದು, ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನ ಮಾದರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಕೇರಳದ ವೈನಾಡಿನ ಮುತಗಾ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇರಳದ ಪೋಲಿಸರು ಗೋಲಿಬಾರ್ ಮಾಡಿದ ಕುರಿತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್[೪೦] ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರದೇ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಆದಿವಾಸಿ ರೈತ ಹೋರಾಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ'[೪೧] ಲೇಖನದಲ್ಲೂ, ಅವರ 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ'[೪೨] ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದ್ದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರಿಟ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದ ಕಥನಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಕೋಟಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಎನ್.ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ಮುಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಬದುಕಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನೆಲ ಮತ್ತು ಕಾಡುಗಳ ಸಂಬಂಧದ, ತಮ್ಮ ಜೀವನೋಪಾಯದ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಪಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಕತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವೈರಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವರ್ತನೆಯು ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಇವರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಕೀಯತೆ, ತಲ್ಲಣ ಉಂಟಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಎರಡು ತೀವ್ರ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಇವರನ್ನು ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು: ಬದುಕಿನ ಆಸೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸಾವಿನ ಸ್ಥಿತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಸ್ಥಿತಿ"[೪೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಲು ಹೇಳಿದಂತಿದೆ.

'ಮುಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್.ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಮುಂಡ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಅರಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಬಿರ್ಸ ಮುಂಡನ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಬುಡ್ಗ ಜಂಗಮರು' ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಾಪ್ ಬಹುರೂಪಿಯವರು ಬುಡ್ಗಜಂಗಮರ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೪೪]

"ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಭಾರತದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹೋರಾಟದ ಕಥನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಸುಮಾರು ಈ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿಗಿಂತ ರೈತರು, ಕಸುಬುದಾದರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನೊಂದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಆದಿವಾಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿ ಆಯಾ ಜನ ಎದ್ದು ನಿಂತುದನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಹೋರಾಟ ಜರುಗಿ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜಗಳು ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಜನಗಳೂ, ಸಮಾಜಗಳೇ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದ ಜಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಸಂತಾಲರು, ಮುಂಡರು, ಮುಂತಾದವರು ದಂಗೆ ಎದ್ದು ಛೋಟಾನಾಗಪುರ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ರಕ್ತದಿಂದ ತೋಯಿಸಿದರು. ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಅರಸರು, ನಾಯಕರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆಂಧ್ರದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎದುರುಬಿದ್ದು ಹೋರಾಡಿದರು."[೪೫]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎನ್.ಪಿ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅವರ 'ಪಣಿಯರವ' ಪಂಜಿರಿಯರವ ಕೃತಿಗಳು, ಅಭಯಕುಮಾರ್ ಕೌಕ್ರಾಡಿಯವರ ಮುಗೇರರ ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೯೭) ಡಾ.ಎಂ.ಗುರುಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ (೨೦೦೫) ಹೀಗೆ ಈಚೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲೆಲ್ಲ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಶೋಷಣೆ, ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ 'ಹೋರಾಟ' ಆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನವ ಅನನ್ಯತೆಯಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗಿವೆ, ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿವೆ. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ, ಮಹಾಶ್ವೇತಾದೇವಿ, ವಂದನಾಶಿವ, ಜಾರ್ಖಂಡಿನ ರಾಮದಯಾಳ್ ಮುಂಡಾ, ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್ ಮುಂತಾದವರು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೊರಾಟದ ಮುಂಚೂಣಿಯ ನಾಯಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹಣೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

[illegible]

೪.೫.೪. ಇತ್ತೀಚಿನ ಒಲವುಗಳು

ಸಮುದಾಯಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಲವುಗಳು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕಾರಣ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಜನರೆ ಸಾಕ್ಷರರಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಈಗಿನ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ. ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಒಂದು' ಸಮುದಾಯ ಎಂದು ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಭಿನ್ನ 'ಪಂಗಡ'ಗಳು ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿವೆ, (ಲಂಬಾಣಿ ಸಮುದಾಯದ 'ಡಾಲ್ಯ' ಪಂಗಡದ ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಕ್ಯಾನಾಯ್ಕ ಎಸ್. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೪) ಈಗಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಅದೇ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. (ಸುದರ್ಶನ ಕುಮಾರ್ ಎಂ. ೨೦೦೨ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿ ಪಿಕ್ಕಿ ಸಮುದಾಯದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ) ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. (ರಾಮಕೃಷ್ಣಚಾರ್ ವೈ, ೧೯೯೬, ನಲಿಕೆ ಜನಾಂಗದ ಕುಣಿತಗಳು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮಗಳೂರು ವಿ.ವಿ) ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ (ಕಲ್ಲಪ್ಪ ಎನ್. ೨೦೦೩, ಅಡ್ಲಟ್ಟಿ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ) ಸಮುದಾಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ (ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಕಿಚಡಿ, ೨೦೦೪, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೇಡ ಸಮುದಾಯದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ) ಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿವೆ (ಪನ್ನಂಗಧರ ಕೆ, ೨೦೦೪, ಮೇದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ) ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿವೆ (ಲೀಲಾಸಂಪಿಗೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗಳು, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ) ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಅಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಿಎಚ್.ಡಿ, ಎಂ.ಫಿಲ್‌ಗಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡಿದ ಬರಹಗಳು, ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಒಂದು: ಈ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಎರಡು: ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹದ ದಟ್ಟಣೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೂರು: ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಪಾರ ಅನುಕಂಪ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತಾವೊಬ್ಬ ಸಮುದಾಯದ ಸುಧಾರಕರಂತಹ ಸೋಗು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು: ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಏನೇನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ಉದಾರವಾದಿ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಐದು: ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ಸರ್ಕಾರದ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಮಾಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇಂತಹ ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ನಿರಾಸೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಈಚಿನ ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ ಅವರ 'ಡೊಂಬರು' ಕುರಿತ ಸಮುದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಈಚೆಗೆ ಆಯಾ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಕೊಬ್ಬರಂತೆ ಮಠಾದೀಶರು, ಮಠಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಠಾಧೀಶರ ಹಿಂದೆ ಬೀಳುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಪಡಬಹುದೆನಿಸಿದರೂ, ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಠಾಧೀಶರು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಠಾಧೀಶರನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಮಾದರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದು ದುರಂತ. ಇಂತಹ ಮಠಾಧೀಶರು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಅಥವಾ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಶಿಕ್ಷಿತರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಠಗಳಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಖಾಸಗಿ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳು (NGO) ವಿದೇಶಿ ಫಂಡ್‌ಗಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಇಂತಹವುಗಳಿಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿವೆಯೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಇಲ್ಲವೆ ತುಂಬಾ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗಶ್ರೇಣೀಕರಣ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗ, ವ್ಯಾಪಾರಿವರ್ಗ, ನೌಕರವರ್ಗ, ಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ, ನಗರವಾಸಿ ವರ್ಗ, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ತೀರಾ ಬಡವರ್ಗಗಳನ್ನು, ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು, ಕೃಷಿಯಾಧರಿತ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜನ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿದ್ದಾರೆ? ಎಷ್ಟು ಜನ ಐ.ಎ.ಎಸ್, ಕೆ.ಎ.ಎಸ್, ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿದ್ದಾರೆ? ಎಷ್ಟು ಜನ ಉದ್ಯಮಿಗಳಿದ್ದಾರೆ? ಇಂತಹವರ ಸಕುಟುಂಬ ಸಮೇತ ಫೋಟೋಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಿಚಯ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಮಠಾಧೀಶರು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದೂ ಸಹ ಇಂತಹ ವರ್ಗವನ್ನೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಈ ಮಾದರಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಈಗೀಗ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಈಚಿನ ಅಧ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದೆ. ಹಿಂದುಳಿದ

ಅಲಕ್ಷಿತವಾದ, ನಾಗರೀಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಇಂದು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದ, ಪ್ರಭಲ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಥವಾ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದವರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಂತೆ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಬಿಂಬಿಸಿ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿತ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ, ಮುಂದುವರಿದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸವಾರಿ ಮಾಡುವಂತೆ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಸಿಯುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಅಪಾಯಕರ. ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು, ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ದುರ್ಬಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ನಿಜದ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು, ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈಗಿನ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲೂ ಈಗ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿವಂತರಿದ್ದಾರೆ, ಬಹುಪಾಲು ಬಡತನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಬಹುಪಾಲು ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದವರಿದ್ದಾರೆ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಬಡವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈಗ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸ ಹೊರಟವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿವೆ.

೪.೨. ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆ : ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅದೊಂದು ನಿರಂತರವಾಗಿರುವಂಥದು, ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ಧೋರಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇನ್ನಾರೋ ಕೃತಕವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದೂ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು. ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲೆಯುವುದು ದಲಿತರ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೆ ಒಪ್ಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಗಿ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ದುಂಡಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಅದುವೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯಿಂದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೂ ಕೂಡ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಅವರವರ ಪರಂಪರೆ ಕವಲೊಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಕನಿಷ್ಠ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು ಬಹಳ ಅಪದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಗಾಢವಾಗಿ ಬದಲಿಸಿದೆ. ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅನನ್ಯತೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಣೀತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಚಹರೆ', 'ಗುರುತು', 'ವಿಶಿಷ್ಟತೆ' ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಈ ಚಹರೆ, ಗುರುತು, ಅನನ್ಯತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲು ಮುಜುಗರವೂ, ಬೇಸರವೂ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯೇ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೆಟ್ಟು ಹೊಲೆಯುವುದು' ಅಜಲು ಜೀತ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು, ದೇವದಾಸಿಯಾಗುವುದು, ಮುಂತಾದ 'ವಿಶಿಷ್ಟ' 'ಅನನ್ಯ' ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ 'ಚಹರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ? ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ ಹೇರಿದ ಅನಿಷ್ಠ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಇವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಮುಗ್ಧ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಚಹರೆ, ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಬಲಪಂಥೀಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧತ್ವವನ್ನು, ನಾಗರಿಕ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು, ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆದರ್ಶವೇ ಇವತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ."[೩] ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತು ಅನನ್ಯತೆ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವವರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸೂಚಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಘಟನೆ, ಹೋರಾಟವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಹೊಸ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರಗಳು ಇಂದು ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ನವ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗುವಂತೆ ಇಂದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಇನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳೆ ತಾವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು

ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯೂ ಸಹ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಎಚ್ಚರದ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೆ ನಿಜದ ಅನನ್ಯತೆ, ಅದು ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ಅಪಾಯಕಾರಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಲ್ಪಿತ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯಧಿಕಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. 'ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಸಾಧನೆಯ ಆಯಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅಭದ್ರತೆಯ ಭಯಕ್ಕಿಂತ, ಸವರ್ಣೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ ಕಳೆದುಹೋಗದಂತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡವಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕುರಿತದ್ದು. ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಶಾಖೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗ ವಲಸೆಗಳು ಹೊರಗಿನಿಂದ ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಬಂದ ವಿದೇಶಿ ಆಳು ವರ್ಗದವರು (ಹೂಣರು, ಶಕರು, ಮಂಗೋಲರು, ಗ್ರೀಕರು, ತುರ್ಕರು, ಬ್ರಿಟೀಷರು) ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದರು. ಆ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆ ತಂದುಕೊಂಡವು ಧರ್ಮ ಬದಲಾಯಿಸಿದವು. ಹೊಸ ದೈವಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಮಾಜಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಗೊಳ್ಳದ ಮೂಲರೂಪದ ಅನನ್ಯತೆ ಅಲ್ಲ. ಅಂತಹದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಚಿಂತನೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ, ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಮುಖ್ಯರು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾಜೋಶಿಯವರ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಭಾರತದ ಶಿಷ್ಟ, ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ದ್ರಾವಿಡ-ಆರ್ಯ, ನಗರ-ಗ್ರಾಮೀಣ, ಜನಪದ-ನಾಗರಿಕ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ, ದಲಿತ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮುಂತಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಲೋಕಗಳ ಆಚೆ ನಡೆದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಕೊಡುಕೊಳೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತುದಾಗಿತ್ತು. 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ ಇವರೆಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿದವರು. ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿಂತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

೪.೬.ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ' ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಅಂತಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯೊಂದು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಈ ಆಲೋಚನೆಯ ಒತ್ತಡವಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು "...ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವಲ್ಲ, ಬದಲು ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ವಹಿಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಇಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜರೂರಾಗಿ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ."[೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯವೂ ಹೌದು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾದ, ವಿವರಿಸಲಾದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳೆ' ಹೇಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪಡೆದಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಜಾನಪದದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾನಪದದ ಭೌತಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳೆ'ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮೂರು ಬಗೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅ. ಗಂಡಿನ ಪರಮಾದಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಿರೋಧಿ ರಚನೆಗಳು ಇವನ್ನು ಗಂಡಸರೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವತಃ ಹೆಂಗಸರೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾರುವ ರಚನೆಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಸಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇ.ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮೀರಿರುವ ಲಿಂಗಾತೀತ ರಚನೆಗಳು. ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಹೇಳುವ "ನಡುವೆ ಸುಳಿವಾತ್ಮ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣು ಅಲ್ಲ" ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿದೆ (ಇದೇ ಪು:೨೨೪)

ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಒಳಿತು. ಇನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಮಹಿಳೆ'ಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಚಿತ್ರಣಗಳೇನು? ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ಬಹುರೂಪಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಈಚೆಗೆ ಶೈಲಜಾ ಹೀರೆಮಠ 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ' ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ"[೪೮] ಬರಹದ್ದು ಇಂತಹ ಬಹುರೂಪಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ್ದಾರೆ. ಪುರೋಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ಆರ್ ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇನ್ನು ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವ ಕೇವಲ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯಕಾರರದೇ ಹೊರತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ನೆಡೆದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಿಮ್ ಬ್ರದರ್ಸ್‌ರನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲಿಗರೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸದ ಕಥೆಗಳ ನಿರೂಪಕಿ ಡೊರೆಥಿಯಾ ಮೆಲ್ಡ್‌ನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇವಳು ಗ್ರಿಮ್ ಬ್ರದರ್ಸ್ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕರ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡಿಸಿದ 'ಫ್ರಾಂಚ್ ಬೊವಾಸ್' ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆತನ ಶಿಷ್ಯೆ ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಬೊವಾಸ್‌ಗೆ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದು ಬೊವಾಸ್ ಹೇಳಿದರೆ, ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕತೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾವೆ. ಆದರೆ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ ಚಿಂತನೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವೇದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗ ಎಂದ ಸ್ಟಾಂತಮೈರ್ ಶಿಷ್ಯೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಹೈಡ್ರಾನ್ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೂತಗಳ ಕುರಿತು

ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು. ಇವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಆದರೆ ಬ್ರೂಕ್ನರ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಏಷಿಯಾದ ಹೆಂಚೆಟ್ ಸುಸಾನ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಂಡೀಪುರ ಅಥವಾ ಚಿನ್ನಾಪುರದ ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸದ್ದಾರೆ. ಅವರ Colosed Rice (೧೯೮೮) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ 'ಅದೃಶತೆ'ಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಮಾರ್ತಾ ಆ್ಯಸ್ಟನ್‌ಸಿಕೋರಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಡಗುತೀಟ್ಟು ಯಕ್ಷಗಾನದ ರಂಗ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಸಿಕಾಲಾ ಅನ್ನಾಲಿನಾ ಅವರು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ. ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಯಾವೊಬ್ಬ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸೆಯರಚಿಂತನೆ ಪ್ರಭಾವಿಸದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಮನಿತ ನೆಲೆ, ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆ, ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

೪.೬.೧.ದಮನಿತನೆಲೆ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ದಮನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ.ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ದಮನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನಿಲುವಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪಾಲು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಮಾನವಾದದು. ಕುಟುಂಬದ ಉಪಜೀವನದ ಹೊಣೆ ಹೊರುವವ ಪುರುಷನೆ ಹೊರತು ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ವೈಭವೀಕರಣವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಅವಳ ದಮನವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ನಿವೇಚಿಸಿದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯ ಧಮನಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟರು. ಪಿತೃನಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿ 'ಗರತಿ' ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿ ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುದ್ದು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಯೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದರು. ಮಧುರ ಚನ್ನರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಒಂದು ಪಂಥವೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಈ ಕಾಲದ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದವು. ಹೀಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅವಳ ದಮನಕಾಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಗೆ ತರಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಜಾನಪದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾನಪದ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ

ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಕರಣ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಏಕೆ ಬಳಕೆ ವಸ್ತುವಾದಳು, ಅವಳು ಏಕೆ ಉಪಬೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಸ್ತ್ರೀದಮನದ ನೆಲೆಯಿದೆ.[೪೯]

ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ದಮನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ, ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಗೆ ೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದರಿಂದ್ದ ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀಧಮನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ.

೪.೬.೨. ಪ್ರತಿರೋಧ ನೆಲೆ

ಜನಪದ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿದ್ದಾಳೋ, ಅಂತಹ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವೂ ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಪಿತೃನಿಷ್ಟ ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಂತೆ, ಪಿತೃವಿರೋದಿ ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ, ಯೋನಿಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಪತ್ತಿನ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದ ಮಾಯೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ, ಅವು ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸದ ವಿಭಿನ್ನ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿಧನವಾಗಿ ಇಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಕೆರೆಗ ಹಾರವಾಗುವ, ಸಹಗಮನ ಮಾಡುವ, ಮೈದುನನಿಗೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೂ ಪ್ರೀತಿಸಿ ಸರ್ವನಾಶವಾಗುವ, ಕಥನಗಳು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿರುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಇವು ಇವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾವೆಂತಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸ್ವೀಕೃತ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಂಗಾಲು ಮಾಡುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜಾನಪದ ಹೇಗೆ ಕಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ"[೫೦] ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ, ಅಂತೆಯೇ ಮಹಿಳೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. 'ಸಿರಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡರು, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ, ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಜನಪದಗೀತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು, ಜನಪದ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟೇ ಬಾರಿ

ಪ್ರತಿರೋದ ನೆಲೆಗಳು ಮೊದಲನೋಟಕ್ಕೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಂತೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನೆರವಾಗಿವೆ.

೪.೬.೩. ಸ್ವತಂತ್ರದ ನೆಲೆ

ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೋ, ಅಂತಹ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿರುವಂತೆ, ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಇವು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಧಾರಣ ದಾರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವು ಎಂದು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದರೋ, ಅವು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಿಧವಾ ವಿವಾಹವನ್ನು ಒಪ್ಪಿತ ಆಚರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಆಚರಿಸುವ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಬೋವಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಎಷ್ಟು ಮರುವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೋ ಅಷ್ಟು ಗೌರವಾನ್ವಿತಳು, ಏಳು ಬಾರಿ ಮದುವೆಯಾದವಳಿಂದ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಧವಾ ಆಚರಣೆಯಿಲ್ಲ, ಸೀರುಡಿಕೆ ಎಂಬುದು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡು ಬರುವುದು ದಲಿತ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ, ಇವರಿಗೆ ಹಾಡಲು ಇರುವ ಮುಕ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನಭಂಡಾರ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗಲೆ, ಅದೇ ಸಮುದಾಯದ ಗರ್ಭದೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶೋಷಕ ಆಚರಣೆಯೂ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಂದಾಗಲೂ ಅದು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಯೊಂದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುಲುವಾಗಲೂ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಉಲ್ಲೇಖ: ತೀ.ನಂ.ಶಂಕನಾಯಣ, ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು:೫೯

೨. ಉಲ್ಲೇಖ: ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು:೭

೩. ಅದೇ, ಪು:೩೩

೪. ಉಲ್ಲೇಖ: ಪು.ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪು:೮೮

೫. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಗಿಳಿಸೂವೆ, ಪು:೩೬

೬. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜನಪದ, ಪು:೧

೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪು:೭೪

೮. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆ, ಪು:೧೩೧

೯. ಆಶೀಶ್‌ನಂದಿ, ವಿಚಾರ, ಪು:೧೮

೧೦. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು:೨೩೫

೧೧. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ:೧, ಪು:೧೦

೧೨. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪು:೩೪೧

೧೩. ಡಿ.ಕೆ.ರಾಜೇಂದ್ರ, ಜಾನಪದ ಭಾರತಿ, (ಸಂ) ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್, ಪು:೨

೧೪. ಜೀಶಂಪ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ, ಪು:xiii

೧೫. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು ಅರ್ದಶತಮಾನ, ಪು:೭

೧೬. ಬಂಜಗರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪು:೩

೧೭. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ, ಸಂ-೧, ಪು:೫೪

೧೮. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಗಿಳಿಸೂವೆ, ಪು:೩೮

೧೯. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು:೩೩೦

೨೦. ಜಿಯಾವುದ್ದೀನ್ ಸರದಾರ್ (ಅನು: ಕೆ.ವಿ.ಅಕ್ಷರ) ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ಪು:೪೦

೨೧. ಶಿವರಾಮಶೆಟ್ಟಿ. ಬಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ, (ಸಂ) ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ, ಪು:೯

೨೨. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಗಿಳಿಸೂವೆ, ಪು:೩೭

೨೩. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಜಾಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು:೩೩೧

೨೪. ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿರಿ, ಪು:೨೬೪

೨೫. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು, ಪು:೩೧

೨೬. ಉಲ್ಲೇಖ: ಟಿ.ವಿ.ವಿಜಯ, ಜಾನಪದ, ೧೯೯೫, (ಸಂ) ಹಿ.ಶಿ.ರಾ. ಪು:೧೪೬

೨೭. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರಬಂಧ ಸಂಪುಟ, ಪು:೩೮೩

೨೮. ಗೋವಿಂದರಾಜ್ ಟಿ, ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ : ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು:೧x

೨೯. ಅರ್ಜುನ ಗೊಳಸಂಗಿ, ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು:v

೩೦. ನೋಡಿ: ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ, ಕಾಗೋಡು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೮೦

೩೧. ಕುಮಾರ ಚಲ್ಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ, II, ೨೦೦೪

೩೨. ಎನ್.ಪಿ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಪಂಜಿರಿಯರವ, III : ೨೦೦೫

೩೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ೯೨ : ೨೦೦೪

೩೪.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ, (ಸಂ) ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ, ೭೭-೮೮ : ೨೦೦೮

೩೫. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ (ಸಂ) ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ, ೧೭ : ೨೦೦೮

೩೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಅದೇ, ೮೧:೨೦೦೮

೩೭. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ, ಅನು: ಟಿ.ಎಸ್.ರಾಘುವೇಂದ್ರ, ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ, (ಸಂ) ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ ೧೧೩ : ೨೦೦೮

೩೮. The Hindu, 29, Nov.2005

೩೯. ಅನು: ಸರಸ್ವತಿ ರಿಸಾಬುಡ್, ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿರಿಸಿ, ೨೦೦೨

೪೦. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎ.ಎಸ್, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ (ಸಂ) ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ-೧, ಸಂ-೧,೨೧೩ : ೨೦೦೩

೪೧. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎ.ಎಸ್ (ಸಂ) ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ, ೩೮೨ : ೨೦೦೮

೪೨. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎ.ಎಸ್, ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು, ೨೦೦೦

೪೩. ಎನ್.ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಮುಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, v-೨೦೦೨

೪೪. ಪ್ರತಾಪ್ ಬಹುರೂಪಿ, ಬುಡ್ಗ ಜಂಗಮ, ೨೦೦೭

೪೫. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪಂಜಿರಿಯದವ, ಎನ್.ಪಿ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಪು:೨೧೮

೪೬. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು:೪೫

೪೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪು:೨೧೮

೪೮. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ಸಂ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಪು:೫೧೧

೪೯. ಅದೇ, ಪು:೫೭೦

೫೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು:೨೦೯

ಅಧ್ಯಾಯ - ೫

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

೫.೨. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ : ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮ

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪದ. ಅದೀಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಜನರು ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು, ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಜನರ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ನಾನಾ ಸ್ತರದ, ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶದ, ವಿವಿಧ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಇಂತಹ ಬಹುವಿದದ ಜನರು ಲೋಕವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲೆ, ಆಚರಣೆ ಪುರಾಣ, ನಿತ್ಯದ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಅಷ್ಟೂ ಜನರಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೆ 'ಜನದರ್ಶನ' ಅಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತ ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪದವಾಗಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (World View) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮೂರು ಸ್ಥರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದು: ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಪಾರಿಭಾಷಿಕದ ಬಳಕೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ನೋಟ, ಎರಡು: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ ಮೂರು: ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜತೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಮೂಲ ಪದ 'World Conception' ಇದನ್ನು ಆಂಗ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸ ಸ್ಯಾಂಡರ್ ಎರ್ಡೆಸ್‌ನು (೧೯೮೩) ಲಾಜೋಸ್ ಅಮಿ ಎಂಬ ಕತೆಗಾರನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಳ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವಾಗ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ. ಆನಂತರ ಅಮೇರಿಕೆಯ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಅಲೆನ್ ಡಂಡೆಸ್‌ರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'World View' (1979) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದರು. ಈತ ತನ್ನ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಗೆ ಅಮೇರಿಕದ ಬಾಲಕರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಶುಭಾಷಯ ಪತ್ರ 'ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ಮಂದಿಗಳ ವರ್ತನೆ' ಜನರ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು, 'World View' ಪದಕ್ಕೆ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯೇ ಸರಿಯಾದ ಸಂವಾದಿ ಪದ ಎಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[೧] ಅಂತೆಯೇ ಅವರು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೨೨ರಲ್ಲಿ ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿಯವರು 'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಲೋಕದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಲಿನೋವಸ್ಕಿ ಬಳಸಿದ

'ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಪದವು ಜನರ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾದ ರಾಬರ್ಟ್ ರೆಡ್‌ಫಿಲ್ಡ್ ಪ್ರಕಾರ 'ಲೋಕದ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವದ ಕುರಿತಾದ ಜನರ ನೋಟವೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ ಗರ್ಟಜನು 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಜನರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ನೈಜ ವಸ್ತು ಚಿತ್ರಗಳು' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ."[೨]

ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ೧೯೫೦ರ ನಂತರ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಖಚಿತ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತದ ಚಾಲನೆ ಒದಗಿಸಿದವರೆಂದರೆ ರಾಬರ್ಟ್ ರೆಡ್‌ಫಿಲ್ಡ್. ಈತು 'ಲಿಟ್ಲಟ್ರಡಿಷನ್' 'ಗ್ರೇಟ್‌ಟ್ರಡಿಷನ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದನು. ಈತನ ನಂತರ ಸೋಲ್ ಟಾಕ್ಸ್, ಸಿ.ಜಿ.ಹೋಮ್ಸ್, ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಲೆಸ್ಲಿ, ಎ.ಎಂ.ಮಂಡಲ್‌ಸನ್, ಡೆಲ್ ಹೈಮ್ಸ್, ಅಲೆನ್ ಡಂಡಸ್ ಮೊದಲಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಯ, ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಉಗಮ ವಿಕಾಸ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ, ಜನ್ಮ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಘಟಕಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನಾವನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬಂಧುತ್ವ, ವೃತ್ತಿ ಪರಂಪರೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಆರಾಧನಾ ಪರಂಪರೆ, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದರ ಆಚರಣಾ ಸಂಬಂಧಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ಅಲೆನ್‌ಡಂಡಸ್ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಸಕಲ ವಿವರಗಳೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಧಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ವಿಶಾಲ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (ಮೆಹ್ರಾ.ಜೆ.ಡಿ. ೧೯೭೭) 'ಬಿರ್ ಹೋರ್,' ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತ (ಅಧಿಕಾರಿ ಎ.ಕೆ. ೧೯೮೪) ಲೇಖನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್, ಸಿತಾಕಾಂತ ಮಹಾಪಾತ್ರ, ಮಹಾಶ್ವೇತಾದೇವಿ, ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ, ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನವದೆಹಲಿಯ

ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಸೆಂಟರ್ ಫಾರ್ ದಿ ಆರ್ಟ್ಸ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ನೀತಾ ಮಾತುರ್ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಸಂತಾಲ ವರ್ಲ್ಡ್ ವಿವ್'[೨] ಎಂಬುದು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂತಾಲ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂತಾಲ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿವೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕಗಳಾದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ, ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ದೇಶಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಸಂತಾಲರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪದ ಜಾನಪದೀಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ."[೩] ಹೀಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅದರ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ತೀರಾ ಈಚೆಗೆ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಜನಪದರ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಅವರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿವೆ. 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಬರಹಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಅವರ ಇಹಪರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣ. (ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ (ಸಂ) ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ೧೯೮೪) ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ 'ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ,' ಲೇಖನ (ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ೧೯೯೦) 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನ (ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ೧೯೯೭) ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಅವರ 'ಲೋಗರ ಸೃಷ್ಟಿ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ,' ಅಂಕಣ ಬರಹ (ಗಿಳಿಸೂವೆ, ೧೯೯೫) ಕಿಕ್ಕೇರಿ ನಾರಾಯಣ ಅವರ, 'Space and Cosmology of Jenukurubas,' ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ' (ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ೨೦೦೧) ಕೆ.ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ ಅವರ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅನಾವರಣ' (ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ೨೦೦೪) ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರ 'ನಮ್ಮ ಹಣತೆಗಳೇಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ,' (ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ೨೦೦೪) ರಾಜೀಗೌಡ ಹೊಸಹಳ್ಳಿ ಅವರ 'ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (ಜಾನಪದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು ೨೦೦೧) ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ, ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (ಜಾನಪದ ಸಂಭ್ರಮ, ೨೦೦೨) ರಾಜಶ್ರೀ ಅವರ 'ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಇಹಪರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' (೨೦೦೮) ಇವಿಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದವುಗಳು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಪದಬಳಕೆಯ ಮುಂಚೆಯೇ, ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಹನಿಷ್ಠ ನಿಲುವು ಪರನಿಷ್ಠ ನಿಲುವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಅವರು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜನರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ ನಂಬಿಕೆಗಿಂತ ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜನರ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕದರ್ಶನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲೆ, ದೋಷವಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಜನ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಆ ಜನದ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ-ನಿಲುವು-ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಈ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸುವ ಜನರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ಜನಪದಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜನಪದರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ."[೫] ಹೀಗೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಆಯಾಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವೇಕರೈ ಅವರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತು ಬಹುನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದವರೆಂದರೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು. 'ಜನಪದರು ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಿಗೆ ಅದು ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದೂ ತೋರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆಂದಾಗ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಭಿನ್ನ ಜನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ನಿಜ. ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಂತಿಮ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸದಾ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಅದನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವವರು ನಿಂತ ನೆಲೆಗೂ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಥರದ ಲೋಕವಿಮರ್ಶೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ, ಚೇತೋಹಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ"[೬] ಎನ್ನುವುದು ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹಳ ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' (ಗದ್ದಗೀಮಠ, ಬಿ.ಎಸ್, ೧೯೬೩) 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು' (ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ.೧೯೭೯) 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ' (ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಿ.ಕೆ.೧೯೮೦) 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು' (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್.೧೯೮೨) 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' (ತಪಸ್ವೀ ಕುಮಾರ್ ನಂ.೧೯೮೨) 'ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ದುಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ' (ದೇವೆಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೮೨) 'ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' (ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್.೧೯೮೨) 'ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು' (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ೧೯೮೨) 'ಮಲೆನಾಡು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜಾನಪದ' (ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ) 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳು' (ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ) 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು (ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ೧೯೯೫) 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು' (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ) ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ (ಕೇಶವನ್‌ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ.(ಸಂ) ೧೯೯೭) 'ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ. (ಸಂ) ೧೯೯೭) 'ಜುಂಜಪ್ಪ' (ಚಲುವರಾಜ (ಸಂ) ೧೯೯೭) 'ಪಿರಿಯಾ ಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ' (ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ.(ಸಂ) ೧೯೯೦) 'ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು' (ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ) ೧೯೮೭) 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ' (ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ, ೨೦೦೩) 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ' (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಪ್ರಭಾಕರ ಎ.ಎಸ್, (ಸಂ) ೨೦೦೩) 'ಗಿರಿಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಹುಚ್ಚಪ್ಪ ಮಾಸ್ತರ (ಸಂ) ೨೦೦೦) 'ಜಾನಪದದ ಅನ್ವಯಿಕತೆ' (ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ, ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿಆರ್, (ಸಂ) ೨೦೦೩) 'ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ೨೦೦೧) 'ಗಿರಿಜನಕಾವ್ಯ' (ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಹಿ.ಚಿ.೨೦೦೦) 'ಜಾನಪದದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು' (ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ (ಸಂ) ೨೦೦೧) 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು' ಸಂಪುಟ ೧ ಮತ್ತು ೨ (ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು, ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ. ೧೯೯೮) 'ನೀರ ದೀವಿಗೆ' (ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ

ಕೆ.ವೈ.೨೦೦೦) 'ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು' (ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಹಿ.ಶಿ (ಸಂ) ೨೦೦೪) 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ.೧೯೯೬) 'ಜನಪರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' (ಸಂ: ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ.೨೦೦೪) 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಸಂ) ೧೯೯೮) 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ' (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೨೦೦೦) 'ಮೌಖಿಕ ಕಥನ' (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೨೦೦೭) ಇನ್ನು ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದರು ಈ ಲೋಕದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅನ್ನುವುದಾದರೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಭೌತಿಕ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ, ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ನಡಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಜನರು ಮಾಡುವ ನಿತ್ಯದ ಹರಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ, ಜನರು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಇದು ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜನಪದರ ಸ್ವಂತದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿರದೆ ಯಾರೋ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳ ಬಗೆಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರಬೇಕು. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುರೂಪಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಏಕೈಕ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕು. ಬಹುಜನರ ಬಹುರೂಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಬಲ್ಲದು.

೫.೩. ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ : ಗುರುತಿಸುವ ಬಗೆಗಳು

ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಇರದೆ ಹಲವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಗುಣವೇ ಹೀಗೆ ಬಹುರೂಪಿಯಾದದು. ದೇಶದಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ, ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಯಿಂದ ಜಾತಿಗೆ, ಬಳಿಯಿಂದ ಬಳಿಗೆ, ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವುದು ಸಹಜವೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ'ವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

"ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವತರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಟರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ ಲೋಕಗಳಲ್ಲೂ ಅದು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಪ್ರತೀಕಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಂತ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅವು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಏನು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು."[೭] ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇರುವುದರ ಮೂಲಕ, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು, ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಇರುವುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾದಾಗ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನರನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಲು, ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕರನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಲು, ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಆಕೃತಿ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಗಗಳಾದ ೧. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು, ೨. ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ, ೩. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ, ೪.ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಗಳು ಈ ಪ್ರಮುಖ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಧಾನ ನಾಲ್ಕು ಅಂಗಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಈಗಾಗಲೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಮತ್ತವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಧೋರಣೆಗಳ ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೀರಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಂದರೆ ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾನ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯದ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫.೩.೧. ಸೃಷ್ಟಿಕಥನಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದರೆ 'ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ' ಯೇ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥನಗಳು ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹೇಗೆ

ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಥನಗಳೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳು. ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯವು ಲೋಕದ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಜತೆ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ 'ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ' ಕಥನಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದರೆ ಭೂಮಿ,, ಗಗನ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಮಾನವ, ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಬೆಳೆ, ಗಿಡ ಮರ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಥೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿ 'ಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂದರೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಯಸುವ ಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಥನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ವಿಶ್ವ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ. 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಎರಡರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಗಂಡು, ಮಹಿಳೆ, ಆಸ್ತಿ, ಬಡತನ, ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತು, ಅಲೌಕಿಕತೆ , ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಹಿಂಸೆ, ಅಹಿಂಸೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಧಿಕಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಕಥನಗಳು ತಾಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು'[೮]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ, ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಬಗೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ' ಕಥನಗಳು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಧೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕರ ಬಗೆಗಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪಿ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. "ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಆ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ, ಅವರು ಬದುಕುವ ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಮುದಾಯ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನರೂಪಿ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದು ಅರ್ಥ ತೆಗೆದು, ಅದರ ಸಮಾಜಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೂಪಕಗಳು ಕಥನ ಮಾಡುವವರ ಅಥವಾ ಅವರ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಾಸ್ತವಿಕ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ದೇಶೀಯ ವಿಜ್ಞಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜತೆಗೆ ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಅವರ ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಅವರ ಸ್ಮೃತಿ ತಳದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಆದಿಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವಿಕ ಹುಡುಕಾಟಗಳಿವೆ."[೯]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಚರ್ಚಿಸಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವಿರಳ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಹಾಲಕ್ಕಿ ವಕ್ಕಲಿಗರ ಮೂಲದ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಸಮುದಾಯದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[೧೦] ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

"ಸಮುದಾಯದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ಇವುಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಜತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆರಂಭಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಂದು ಮಂಡಿಸುವ ಹಠವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಕಥನಗಳು ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಬಿಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಲಿರುವ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ"[೧೧] ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಕಥನಗಳ ಬಗೆಗೆ ತರೀಕೆರೆಯವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೂತ ವರ್ತಮಾನ ಭವಿಷ್ಯ ಈ ಬಗೆಯ ಮೂರು ಕಾಲಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗಿರಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅದರೆಲ್ಲಾ ಆಯಾಮುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಕಥನಗಳಿಗೂ ಜನಪದರ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ. ಹೀಗಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಹ ಜನಪದರ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಠಿ ಕಥನಗಳೇ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಿಜವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ಅಂತರ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಆಧಿಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೫.೩.೨. ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ

ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಎಂಥದು ಎಂದು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಿಕ್ಕೆ 'ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ' ಜಾನಪದ ಅನುಕೂಲಕರವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಕುರಿತು ಇರುವ ಹಲವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳಾವುವು? ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ? ಎನ್ನುವ ಒಟ್ಟಂದದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ "ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ (Thematic Folklore) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷಿಕ ಜಾನಪದ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಜಾನಪದ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಜಾನಪದ, ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದ, ಅಧ್ಯಯನವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೋಳಿ, ಕಾಗೆ, ನಾಯಿ, ಇಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅಶ್ವಸ್ಥ, ಮಾವು, ಬೇವುನಂತಹ ಸಸ್ಯಗಳು. ಕಬ್ಬಿಣ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಬಂಗಾರ, ತಾಮ್ರದಂತಹ ಲೋಹಗಳು. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಗಾಳಿ, ಮೋಡ, ಮಳೆ, ಮಿಂಚು, ಮುಂತಾದ ಖಭೌತ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಮಾದ್ಯಮದೊಳಗೆ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾತ್ತದೆ."[೨]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನೆಡೆದಿವೆ. ಡಾ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ' 'ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಂತರ ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ: ಕಬ್ಬಿಣ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ' ಎನ್ನುವ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ. ಗ್ರಹಣವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಪುರಾಣಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಸಮೂಹ ಮಾದ್ಯಮಗಳಾದ ಪತ್ರಿಕೆ, ರೇಡಿಯೋ, ದೂರದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಣಾಮ, ಜನಸಮುದಾಯ ಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಬಗೆ, ಹೀಗೆ ಒಂದು ಅಂತರಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅವರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಾಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವೇನು? ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನಡೆಸುವ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ಓಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿವೆ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ 'ಬಯಲಾಟ', ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸ್ತ್ರೀಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು', ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ 'ಆಕಾಶ ಜಾನಪದ', ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ 'ತೊಗಲು

ಗೊಂಬೆಯಾಟ', ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ 'ವಸತಿ ಜಾನಪದ', ೨೦೦೧ರಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ ವೈದ್ಯ', ೨೦೦೪ರಲ್ಲಿ 'ಜಲಜಾನಪದ', ೨೦೦೫ರಲ್ಲಿ 'ಕೃಷಿ ಜಾನಪದ' ಹೀಗೆ ಈತನಕ ನಡೆದ ಮುವತ್ನಾಲ್ಕು ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ ನಡೆಸುವ ಸೆಮಿನಾರುಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ನಡೆಸುವ ದೇಸಿ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದೆಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳು ಗೋಚರವಾಗಿವೆ. ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಕಾಶ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ವಿವೇಕರೈ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದು ವಿಷಯ (ಥೀಮ್)ದ ಸ್ವರೂಪ, ನಿರ್ವಹಣೆ, ಮಾನವ ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಲು ತುಂಬಾ ಸಹಕಾರಿ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ಮುಂದಿನ ಬದುಕಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಬಲ್ಲದು."[೧೩]

ಕುವೆಂಪು ವಿವಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ' ಕೃತಿಯು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಬೇಟೆ ಜಾನಪದ, ಕೃಷಿ ಜಾನಪದ, ಪಾಂಚಾಲ ಜಾನಪದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಾನಪದ ಈ ನೆಲೆಯವು. ಬಿ.ಎಸ್.ತಲ್ವಾಡಿಯವರ 'ಕ್ರೈಸ್ತ ಜಾನಪದ' ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪದ್ಮಿನಿ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರ 'ಜೈನ ಜಾನಪದ' ಹೀಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬಹುದು.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಇದೆಯೇ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ತೊಡಕನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಯಾಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದೋ ಇದು ಕೇವಲ ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಲವು ಸುಪ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಈ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಎನ್ನಲಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗ ಚಹೆಯನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹುಡುಕುವದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ ಕೊಡಗೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ, ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಡಾಮಿನೆಂಟ್ ಆದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಾಲೂ ಇದೆ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆವೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಕೋವಿದು.[೧೪] ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಯ ತೊಡಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕುವುದು. ಹೀಗೆ ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆಡೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಲಾಭವಾಗಲಾರದು. ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತೊಡಕಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವು, ಆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿ ಬಗ್ಗೆ ಈತನಕದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದು, ಭಿನ್ನವಾದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಆ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗಿರುವ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರ ಆಕಾಶ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ, ವಿಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿಸಿದ ಆಕಾಶಕಾಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದವು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ.

೫.೩.೩.ಅಧಿಜಾನಪದ

ಜನಪದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಧಿಜಾನಪದವು ಭಿನ್ನವಾದೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕವನ್ನು, ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವಿವರಿಸುವುದು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು, ವರ್ತಮಾನದ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಜನಪದರೇ ತಮ್ಮ ಲೋಕ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ, ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆ ಬಗ್ಗೆ, ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರದೇ ನಿಲುವುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸುವ ನಿರೂಪಕನಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇವುಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿವರಣೆಗಿಂತಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ, ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಬಗೆಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕ್ರಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಊಹಾತ್ಮಕ ವಿವರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ ಇದೆ, ಆದರೆ ನಿರೂಪಕರಲ್ಲೇ ಇರುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಮಾಹಿತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುದಾಗಿದೆ[೪೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲನ್‌ಡಂಡನ್ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ನಿರೂಪಕರು ಒದಗಿಸುವ ಅರ್ಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನ ಜಾನಪದ ಎಂತಲೂ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವ ಅಧಿಜಾನಪದರ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕಥನವಿರುವುದು, ಗಾದೆಗಳ

ಕುರಿತೇ ಗಾದೆಗಳಿರುವುದು, ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ಗೀತೆಗಳಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರೇ ತಾಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಸದೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

೫.೩.೪.ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಲಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ನಂಬಿದ ಏಕೈಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಆಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕನಿಷ್ಟ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಸೃಜನಶೀಲರಲ್ಲದವರೆಂದು ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ದೊಡ್ಡ ಜನವರ್ಗದ ಅದ್ಭುತ ಸೃಜನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಪರಿಚಯ.

೨. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸತ್ವದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅರಿವು.

೩. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳದ, ಇದುವರೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೊಡ್ಡ ಮುಖವೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಿತಿಯನ್ನು, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನೂ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೂ ಕುರುಡು ಮೋಹವನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜಾನಪದ ಇವೆರಡರ ವಿವರಣೆಗೆ ನಾವು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು."[೨೯]

ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋಬಾರಿ ಜನಪದರ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳಲ್ಲೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟವಾದ ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುಡುಕುವ ಪರಿಪಾಠವೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಿದೆ. ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಂದು ಟಿ.ವಿ., ರೇಡಿಯೋ, ಸಿನಿಮಾ, ಪತ್ರಿಕೆಯಂತಹ ಪ್ರಭಾವಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಂದಿನ

ಜನರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳು ಬಿಂಬಿಸುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಸಿದ್ದಿಗೊಂಡು ಜನರ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಥನಗಳೇ ಮಾಯವಾಗುವ ಅಪಾಯವು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಬಹುರೂಪಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸೃಜಿಸಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

೧. ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹೇಗಿವೆ? ಅವು ಹಾಗೆಯೇ ಯಾಕೆ ಇವೆ? ಹೇಗೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ? ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯೇ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಿ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಆ ಜನಾಂಗದ ಜನರನ್ನು ಕೆಲವು ನಿದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವು, ಹುಟ್ಟು, ಖಾಯಿಲೆ, ಕೃಷಿ, ಕೆಲಸವೇ ಮೊದಲಾದ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನದ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಒಂದುಗೂಡಿ ಸಂತೋಷ, ಸಂಭ್ರಮ, ವಿಷಾಧಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವಿಧದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬದ್ದವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಥ ಕಡೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

೪. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರನ್ನು ಬಾಹುಕರನ್ನಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

೫. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆ ಗುಂಪಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸದಸ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದೇ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುದು. ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಮಂದಗತಿಯಲ್ಲಿ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವು ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೂ ತನ್ನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸದೆ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ.[೧]

ಹೀಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಲೋಕದ ಬಗೆಗಿನ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದರ್ಶನ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ

ಇರುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಚಾಲನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳೇನು ಎಂದು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಿದೆ.

೫.೪. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ : ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನದ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ, ಅದೇ ನೆಲೆಯ ಜಾನಪದದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು, ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು, ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇವತ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆ. ನೋಡುವವರ ಗ್ರಹಿಸುವವರ ರೀತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಅಂಶಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.[೮] ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನ, ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಹ ಸಮಾಜ ಜೀವಿಗಳು, ಜನಪದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿವರಿಸುವವರಿಗೂ, ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥೈಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ, ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಿರುವ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಯ ನೆಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನಗಳು ಇವೆ. ಕಾರಣ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಮಗೆ ಒದಗಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆ, ತತ್ವ, ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಜಗತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸು ತಾನು ಹೊಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾನಂತರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.''[೧೯] ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಒಂದು ಜನಪದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಲವು ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಂಬಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫.೪.೧. ಜಾನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಅದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗದೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಿದ್ವಾಂಸ ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿತಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಮೂರು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗ್ರಿಮ್ ಬ್ರದರ್ಸ್‌ರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಲ್ಹಾರಿ ಹಾಂಕೊತನಕ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ರೂಪದ ವಿವರ ಖಡ್ಡಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದವುಗಳೆ. ತೊಡಕಿರುವುದು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಒರಟಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರೆ ಹೆಚ್ಚು. ಜೀ.ಶಂ.ಪ, ಹ.ಮಾ.ನಾಯಕ, ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ ಮೊದಲಾದವರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ದಟ್ಟ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಬಗೆಗಿನ ಜಾಗತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ತುರ್ತು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಮೊದಲಾದವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜತೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಇದು ಸಹ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎ.ಕೆ.ರಾಮನುಜನ್ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಅವರೂ ಭಾರತದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇಲ್ಲಿಯದೇ ಜಾನಪದದ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಗಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಟಿ.ಎಸ್.ಸತ್ಯನಾಥನ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಮುಂತಾದವರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದು, ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೊನಚುಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅವರು ಬಳಸುವ ರೀತಿ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದುದು.

ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳಿಗಿಂತ, ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪಂಥವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ತಮ್ಮದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು. ಜನಪದರ ಕುರಿತು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆಯವರಿಗೆ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತೆ' ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕು. ಲಠ್ಠೆಯವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. "ಅರಿತು ಮರೆತ, ಇಲ್ಲವೆ ಅರಿವೇ ಆಗದ ಅದೆಷ್ಟೋ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗಿಳಿದು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುತವಾಗಿ ನಡೆದು ಬರುತ್ತವೆ. ಜಾಗ್ರತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈಡೇರದ ಬಯಕೆಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಕನಸುಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಲವಾರು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ನೂರಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಸೆಯುತ್ತೇವೆ. ಐತಿಹ್ಯ, ಭೂತ, ಪಿಶಾಚಿ, ಕಾಲಜ್ಞಾನ, ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ನಿಮಿತ್ತ, ಶಕುನ, ದೃಷ್ಟಿ, ದೋಷ, ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ."[೨೦] ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಿ.ಬಿ.ನಾಯಕ, ಪಿ.ಕೆ.ಖಂಡೋಬ, ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ, ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ, ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ, ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತುಂಬಾ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈವರೆಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯೆ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೆ.ಚಿಣ್ಣಪ್ಪಗೌಡ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕರ್ನಾಟದ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಜಾನಪದದ ಜಾಗತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ.

೫.೪.೨. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆ

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೂ ಅವರ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯೇ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಡೇವುಡು, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯವರಿಂದ ಶುರುವಾಗಿದೆ. ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರವೇಶಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರು, ಇದೇ ಪ್ರಭಾವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ, ಜಾಗತಿಕವಾಗಿಯೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ದುಡಿವ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಜನರ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರ ಮಾಡುವ ಬಗೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಲೆಲ್ಲಾ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತನ್ನೇ ವರ್ಗ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಅಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದೂ, ಜನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವತ್ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಉಚ್ಚ ಜಾತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ತಿರಸ್ಕಾರವೊಂದು ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಕಾರಣ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ಸಂಖ್ಯಾ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸಭ್ಯತೆ, ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ ಅಂತೆಲ್ಲಾ ವಿವರಿಸಿ

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪರಿಸರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸುವುದೆಲ್ಲಾ ಉಚ್ಚವರ್ಗವು ಸಭ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು,[೨೧] ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

ಜನಪದ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮೌಢ್ಯ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಕಾರಣ ಜನಪದರ ಚೈತನ್ಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೊರಟಾಗ, ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ. ದಲಿತರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಅದೇ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಮುಂತಾದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂತಹ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನೆ ಶಾಪವೆಂದು ವಿವರಿಸತೊಡಗಿದರು. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಭೂತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ, ಕೆ.ಚೆನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಅವರು ವಿವರಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು 'ಭೂತಾರಾಧನೆ' ದಲಿತರಿಗೆ ಶಾಪ, ಕ್ರೌರ್ಯ ಇದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೫.೪.೩.ಪುರುಷ-ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಭಿನ್ನತೆ

ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲಿಂಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಜಾನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಜಾನಪದದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನ ವಹಿಸಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದವರು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಇವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಾಳುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ತಾಳುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಗಮನಾರ್ಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಆಗದು. ಆದರೆ ತನ್ನದೇ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸೆಯರು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

"ಆಹಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು! ಅವರ ಹೃದಯವೋ ಎಳೆ ಬಾಳೆಯ ಗೊನೆಗಿಂತ ಕೋಮಲ"[೨೨] ಎನ್ನುವ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ ಉದ್ಗಾರದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉದಾರದಂತೆಯೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ್ದರ ಬಹು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಹು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಟ್ಟು ಜನಪದದ ಸಂಪನ್ನತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅರಿಯುವುದಾಗಿದೆ"[೨೩] ಇಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡವರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರು ಜನಪದ ಕಥನವನ್ನು ಅಬ್ಯಸಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೈ.ಸಿ.ಭಾನುಮತಿ ಅವರು ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರು ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಲಿಂಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ್ ಅವರ 'ಪಾತರದವರು' ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ್ತಿಯರ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೋಟಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಇನ್ನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿವೆ.

೫.೪.೪. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗೆಗಿನ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಉಲ್ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಜನಪದರ ಸಂದರ್ಶನದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಒಬ್ಬ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಹತ್ತಿರ ಸಂದರ್ಶನಕ್ಕೆಂದು, ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆಂದು ಹೋದಾಗ, ಈಗಾಗಲೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಯಾವುದೇ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಈ ಅನುಭವ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅನುಭವಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದರು ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ

ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ ತಾಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ ತಾಳುತ್ತಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಕಾರಣ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬಿಸಾಡಿದರು, ನಮ್ಮಿಂದ ಅವರು ಲಾಭ ಪಡೆದರು ಅನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರಾಗಿದ್ದ ಮುದೇನೂರು ಸಂಗಜ್ಜನವರು ಕನ್ನಡದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟುವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನಪದ ಕಲಾವಿದೆ ಸಿರಿಯಜ್ಜಿಯು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೆಂದರೆ ಸಿಟ್ಟಾಗುತ್ತಿದ್ದರು, ಯಡ್ರಾಮನಹಳ್ಳಿಯ ತೊಗಲುಗೊಂಬೆ ಕಲಾವಿದ ದೊಡ್ಡಬರಮಪ್ಪನವರೂ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ತೀರಾ ತಾತ್ಸಾರದಿಂದ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವು ಸ್ವತಃ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದ ನನ್ನ ವಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳು.

ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ "ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ: ಪರಿಕಲ್ಪನೆ" ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಭಾಗದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಜನಪದರವೇ? ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಬರುವಂತಿವೆ. ಇದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರೆಪ್ಪ ದಾಸರ ಎಂಬುವ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚಿನವರು ನಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕೆಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಕಲೆ, ಕಲಾವಿದರ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುಸ್ತಕ, ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮಾಡಿ ಹೆಸರುಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಬ್ಬರಿ ತಾವು ತಿಂದು ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಚಿಪ್ಪುಕೊಟ್ಟಿರುವವರು ನಾಡೊಳಗೆ ಇದ್ದಾರೆ."[೨೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಿಗೆ ಜನಪದರು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳುವ ಧೋರಣೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನು? ಯಾಕಾಗಿ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಕಟುವಾದ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜನಪದರು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಜನಪದರು 'ದೇವರು' ಎನ್ನುವಷ್ಟೇ ಅಭಿಮಾನ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಿದೆ. ಕೆಲವು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗೆಗೆ ಕಟುವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಥನದಲ್ಲಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತ ಮೇಳ ನಡೆಯುವಾಗ ಯಾವೊಬ್ಬ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು "ನಮ್ಮ ಹಲವಾರು ವಿ.ವಿಗಳು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ಹೊರಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುತ್ತಿದೆ, ನನ್ನಂತೆ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹವ್ಯಾಸಿ ಆಸಕ್ತಿಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಜನ ಇದ್ದಾರೆ. ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪಡೆದು

ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ನೂರಾರು ಜನರಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಅವರ್‍ಯಾರು ಇಂಥ ಮೇಳಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ"[೨೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರಿಗೂ, ಜನಪದರಿಗೂ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಲ್.ಎನ್.ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನಡುವೆ ಕಂದರ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಬಡತನ ನಿವಾರಿಸಬೇಕು, ನಮಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕೆಂದು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂತಹ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹುಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ಭರವಸೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಜನಪದರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಸಹಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

೫.೫. ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ: ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಎಚ್ಚರಗಳಿರಬೇಕು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಸ್ವತಃ ಆ ಸಮುದಾಯದ್ದೇ ಎನ್ನುವುದು. ಎರಡು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ದೇಶದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವುದನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹುನೆಲೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾಗತಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ 'ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ' ತತ್ವ ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಡಿಸುವ ಕೆಲವು ಏಜನ್ಸಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಏಜನ್ಸಿಗಳೇ ತಮ್ಮ ಕೈ ಗೊಂಬೆಯಾದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಭಾಷಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ."[೨೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಗ್ರಾಂಶಿ, ಆನಂತರ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೈದ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಇವತ್ತಿನ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖಿ (Univacal) ಮತ್ತು ಏಕವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾರ್ಥದ (Manologic) ಐತಿಹಾಸಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಒಂದು ಉತ್ತೇಜಕ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ

ಶಿಸ್ತಿಗೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಿರುವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ."[೨೭] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಏಕಮುಖವಾಗುವ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೆ ಕುರಿತದ್ದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಮುಖ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಪ್ರತಿಚಿಂತನೆಯ ತುರ್ತನ್ನು ಸೈದ್ ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲು ಮಾತನಾಡಿದವರೆಂದರೆ ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್. ಅವರ ಭಾರತೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಇದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕೃತ ಭಾರತ ಎನ್ನುವುದು ಭ್ರಮೆ ಹಲವು ಭಾರತಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಲೇ ಏಕೀಕೃತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದವರೆಂದರೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು. "ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹುಸಿನೆಲೆ, ಇವರು ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಅಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟು, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಅಕ್ರಮಣ ಶೀಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಜಾತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹುಚ್ಚರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾ, ತಮ್ಮ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದುಂಟು. ಮತ-ಧರ್ಮ-ಪ್ರದೇಶಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಈ ಮಿಥ್ಯಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಹೀಗೆ ಜನರನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲಿದೆ ಹಾಗೂ ಏನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಷ್ಟೋಬಾರಿ ಇಂಥ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರತವಾಗುವುದೂ ಉಂಟು"[೨೮] ಎಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಹುಸಿ ನೆಲೆಗಳ ಆಯಾಮವನ್ನು ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಜಾನಪದವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದೂ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ವೇದತತ್ವದ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಂಡು ತಾನು ಹೊರಗೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನ್ನೇ. ಒಳಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಳಕ್ಕೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಜಾಲವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ಅದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನೇ ತನ್ನ ನೀತಿಗೆ ಗುಪ್ತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ."[೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತಂತೆ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಬಹಳ ವಿರಳ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಈ ಹುಸಿ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವುದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕರ್ತವ್ಯಕೂಡ. ಅದಿನ್ನೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಿದೆ.

* * *

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೫೪

೨. ಅದೇ. ಪು. ೧೫೪

3. Nita Mathus,Santhal world view, Indira Gandhi National Cente for the Asts New Delhi ೨೦೦೧

೪. ಉದೃತ: ರಾಜಶ್ರೀ, ತುಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಇಹ ಪರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಪು:೨೨

೫. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾನಪದ (ಸಂ) ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಪು:೨೯೦

೬. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೫೪

೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪು:೧೧೦

೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮಲೆಯ ಮಾದಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಖಾಮುಖಿ: ಪು :೨

೯. ಅದೇ ಪು:೨

೧೦. ವಂಕಟೇಶ್ವರ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ) ಮಲೆಯ ಮಾದಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು:೧-೧೩

೧೧. ಅದೇ ಪು:೧೩

೧೨. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಜಾನಪದ ಕೈ ಪಿಡಿ, ಪು:೪೮೧

೧೩. ವಿವೇಕರೈ ಬಿ.ಎ, ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು:೮೨

೧೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಕತ್ತಿಯಂಚಿನದಾರಿ, ಪು:೨೪೨

೧೫. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್, ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ ೧೯೮೫, (ಸಂ) ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿ.ಆರ್. ಪು:೪೯

೧೬. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೫೬

೧೭. ಅದೇ, ಪು,೧೬೨

೧೮. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ, ಗಿಳಿಸೂವೆ, ಪು:೭೯

೧೯. ಅದೇ, ಪು:೭೮

೨೦. ಉಲ್ಲೇಖ: ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ, ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪು:೪೪೭

೨೧. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು:೩೩

೨೨. ಮಧುರ ಚೆನ್ನ, ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ ಲೇಖನಗಳು, ಪು:೨೪೮

೨೩. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ಪು:೪೪

೨೪. ಮಾರ್ಯಪ್ಪ ದಾಸರ, (ಸಂ) ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಪು:೪೪

೨೫. ಹೆಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ, ನಾಗಸಿರಿ (ಸಂ:೨), ಪು:೧೨

೨೬. ಉಲ್ಲೇಖ: ಶೆಲ್ಲಿವಾಲಿಯ, ಸೈದ್, (ಅನು) ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಬೇಗೂರು, ಪು:೧೮

೨೭. ಅದೇ, ಪು:೮

೨೮. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪು:೧೧೨

೨೯. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು:೭

ಅಧ್ಯಾಯ - ೬

ದೇಸೀಯತೆ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೬

ದೇಸೀಯತೆ

೬.೧.ಪ್ರವೇಶ

ನೆಲದ ಜತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದವರ ಸಮಗ್ರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ, ಅಥವಾ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ದೇಸೀಯತೆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ಯತನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಭಾವದ ಹಿಂದೆಯೂ ದೇಶೀಯತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವಾದಾಗ, ಗ್ರಹಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾದಾಗ ದೇಶೀವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮತನವನ್ನು, ನೆಲದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ 'ದೇಸೀ' 'ದೇಸೀಯತೆ' 'ದೇಶೀವಾದ' ತನ್ನದೇ ಆದ ಅರ್ಥದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಸೀಯತೆಯ ಬಹುರೂಪಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದೇಸೀ ಚಿಂತನೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಿರುವ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂಬಲವಾಗಿ ದೇಸೀಯತೆಯ ಚಹರೆಗಳೇನು? ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ದೇಶೀವಾದ' ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಈತನಕ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ದೇಸೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೬.೨ ದೇಸೀಚಿಂತನೆ: ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' 'ದೇಶಿ' 'ದೇಸೀಯತೆ' 'ದೇಶೀವಾದ' ಪದಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ೯೦ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ಬಹು ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದು

ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಲಾಗಿದೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಗ್ಗಿಸಲಾಗಿದೆ, ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಳೆದಾಡಿದ್ದು ಇದೆ. ಮೂಲತಃ ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಅದೀಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ವಿಶಾಲ ಹರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಹರವು ವಿಸ್ತರಿಸಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಸಹ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದದ್ದೂ ಇದೆ.

ದೇಸೀ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿವ ಮೊದಲು 'ದೇಸಿ' ಪದದ ಮೂಲದ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು 'ನೇಟಿವ್' ಪದದ ಮೂಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಯೊರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅದರ ಸಮನಾರ್ಥಕ ಪದವಾದ ದೇಸಿಯ ಮೂಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. 'Native' ಅಥವಾ ಅದರ ಹಳೆಯ ಬಳಕೆ ರೂಪವಾದ 'Native' ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಊರು, ಮಣ್ಣಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ, ಇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲದ, ಪ್ರವಾಸ ಮಾಡಿರದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ ಏನನ್ನೋ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನಬಹುದು ಇಂಥವರನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸರಳ ಭಾವನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮಣ್ಣಿಗೇ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ[೧] ಅಂತೆಲ್ಲಾ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ನೆಲದ ಜತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಂಡವರ ಜತೆ 'ದೇಸಿ' ಪದದ ಅರ್ಥವು ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ.

'ದೇಸಿ' ಪದದ ಪರಿಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವು ನೆಲವನ್ನು, ನೆಲದ ಸಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ನೆಲದ ಜತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದವರ ಸಮಗ್ರ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕವಿ ಮತ್ತು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಎಂಬ ಪದ 'ಭೌಗೋಳಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ' ವೆಂತಲೂ 'ಚೆಲುವು' 'ಸೊಗಸು' ಎಂತಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ವಿವರಿಸುವಂತೆ "ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು 'ದೇಸಿ' ಎಂದು ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ರೀತಿ (Norms)ಗೆ ಸಲ್ಲದಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ದೇಸಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ದೇಶ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದದ ತದ್ಭವವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದೇಸಿ' ಎನ್ನವುದನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭೌಗೋಳಿಕ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ 'ಉಪಭಾಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ 'ದೇಸಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಈ ಉಪಭಾಷೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸದೊಂದಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ[೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ 'ದೇಸಿ' ಪದ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ಚಾಲನೆಗೆ ಬಂದರೂ ಅದು 'ಭಾಷಿಕ' ಆಯಾಮದೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಹೊರಳು ನೋಟವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅದು ಮುಂದೆ ಪ್ರದೇಶಿಕವೆಂತಲೂ

ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಬೇರೆ ದೇಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಭಾರತವು ದೇಶೀಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇಲ್ಲಿನ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ' ದೇಶಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶಿ ಪದವು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅನ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತನ್ನತನ ಕಳೆದು ಹೋಗುವಾಗ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಅರಿವು ಸಹ 'ದೇಸಿ' ಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು 'ದೇಸಿ' ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್‌ರವರು 'ದೇಶಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ. "ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೇತ. ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಬೇರಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. 'ದೇಶಿ' ಎಂಬುದು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇಂದ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದ್ದೂ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಮರುರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಸ್ವಭಾವವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಧ್ವನಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಕಾಲದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ ಬದುಕಿನ ಬಹುರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ."[೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು 'ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ದೇಸಿ' 'ದೇಶಿ' ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವಾದರೂ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ದೇಶಿ' ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದವಾಗಿಯೂ 'ದೇಸಿ' ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದವೆಂತಲೂ ನಿಘಂಟಿನ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿಯವರು ಇದರ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ "ನಾನು ಯಾಕೆ 'ದೇಶಿ' ಎಂದು ಕರೆದೆನೆಂದರೆ ಆ ಪದದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸ್ವರೂಪ ದೇಸಿ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಿಂತ 'ದೇಶಿ' (ತದ್ದೇಶೀಯ) ಹುಡುಕಾಟ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗೇ 'ದೇಶಿ' ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳ್ಳದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕೂಡ ಇಡೀ ದೇಶದ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇಂದಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಇವತ್ತಿನ ದೇಶಿ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ

'ದೇಶಿ' ಗಿಂತ 'ದೇಸಿ' ಕಡೆಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ"[೫] ಎಂದು ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ 'ದೇಸಿ' ಪದವನ್ನೇ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಸರಿಯೆಂದು ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ತೆಳುವಾದ ಅರ್ಥದ ವ್ಯತ್ಯಯ ಇಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಗಿಂತ 'ಅರ್ಥ'ದ ಸ್ವರೂಪ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' 'ದೇಶಿ' ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರಭಲವಾದ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಈ ಪದ ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಬಹುಪಾಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು 'ದೇಸೀಯತೆ' 'ದೇಶೀವಾದದ' ಜತೆಗಿದ್ದಾರೆ.

೬.೩ ದೇಸೀಯತೆ : ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ, ದೇಸೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂಬಲವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅಂತಲೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಾವಾಗ ಅಷ್ಟು ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತೆಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದಾಗ. ಸಂಪೂರ್ಣ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದಾಗ ಈ ದೇಸೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಜೀವತಾಳಿದೆ. "ದೇಸೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯಲ್ಲ ಅದು ಭಾಷಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ.ದೇಸೀಯತೆ ಭಾಷಾ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ ದೇಸೀಯತೆಯು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗುವುದು ಸಹ ಸಾಧ್ಯ"[೬]

ದೇಸೀಯತೆಯ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಎಂದಾಗಲೂ, ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾದ ನಂತರದ ಹುಡುಕಾಟವೆ? ಹಾಗೆಂದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಯಾರ ಸ್ವಂತಿಕೆ ? ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸ್ವಂತಿಕೆ? ಹುಡುಕಾಟವೆಂದಾಗ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ? ಯಾರ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಚರ್ಚೆಯೂ ಏಕರೂಪಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬೀಳುವ ಅಪಾಯ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ.

೬.೩.೧ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಭಿನ್ನಮತ

ಸ್ಮಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ, ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕದಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ತಿಳಿದೆವು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನಮತ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಅಧ್ಯಾಯದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಒಳಿತು.

ಜೀಶಂಪಾದಿಯಿಂದ ಜನಪದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು, ಕಟ್ಟಲು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆ ತಳೆದದ್ದು, ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೆ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದಾಗಲೂ ದೇಸೀಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗ್ರತವಾದದ್ದು ಆಧುನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ವೈರುಧ್ಯ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇರದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೋರುವ ಭಿನ್ನಮತವೇ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ತೊಡಕುಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ ಕೂಡ. ಇದನ್ನೇ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜತೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಂತರವೆ ಗದ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿರೂಪಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ಆ ಮೊದಲು ದೇಸೀ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಯಾವ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ದೇಶೀಲೋಕದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಆಶಯಗಳಿಂದಲೇ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಏನೆಂದರೆ ದೇಶೀ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿನ ಸ್ನೇಹವನ್ನೂ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಜತೆಗೆ ಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂರು ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ."[೬]

ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಭಿನ್ನಮತ ಎಂದಾಗಲೂ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಸ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಭಿನ್ನಮತ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಜತೆ ಭಿನ್ನಮತಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾತು. ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಸ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕುತನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಕಲಿಸಿದೆ. ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಈ ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಭಿನ್ನಮತದ ಬಹುರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಭಿನ್ನಮತ ಎಂದರೆ ಸರಾಸಗಟಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ದೇಸೀಯತೆಯಾಗಿದೆ.

೬.೩.೨. ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರ

ದೇಸಿಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ ದೇಸಿಯವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗುಡ್ಡೆ ಹಾಕಿ ಮೋಹಿಸುವದಲ್ಲ. ದೇಶೀಯ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೇ ಇರುವ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರತಿರೋದಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುನ್ನಲೆಗೆ ತರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿರುವುದೇ, ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಈಗಲೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ನಲೆಗಳಿರುವ ಆಚರಣೆ, ಪರಂಪರೆ, ಕಥನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದ ಇಂತಹ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ಮಾತಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ದಿನಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಆಗುವಂತದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮುಂದಾಗಬೇಕು 'ಬೆತ್ತಲೆ ಪೂಜೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು'? ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್ ಅನಂತಮೂರ್ತಿರವರು ಇದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ.

ಭೂತಾರಾಧನೆ ಕುರಿತು ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿದ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು, ಸವದತ್ತಿ ಬೆತ್ತಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು, ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸುವ ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲೀಕಾರರು, ದಲಿತತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಆಚರಣಾ ಲೋಕವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಢ್ಯತೆಯಿಂದ ಹೊರಬನ್ನಿ ಎಂದು ಕರೆ ಕೊಡುವ ಕುವೆಂಪು, ಇವರೆಲ್ಲರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೈತಾಳಿದ ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವಾದರೂ, 'ಶೋಷಕ ಜಾನಪದ' ಎಂತಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ತೊಡಕನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. "ದೇಶೀಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೇ ಇಂಬಿಲ್ಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಪದ್ದತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶೋಷಣೆ ಇಲ್ಲದ ಹೀನಾಯ ವಲ್ಲದ, ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲದೇ ಹಲವಾರು ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಶಾಮೀಲಾಗಿದ್ದವು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ,

ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಪರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಬದಲಾಗಿ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಪರವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ ಇದು politically Correct ಆದ ಧೋರಣೆ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ನಿಜ."[೭]

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು ನೆಡೆದಿವೆಯಾದರೂ, ಇದು ದೇಶೀಯತೆ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಧಾನ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಮುಂತಾದವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೬.೩.೩ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ನಮ್ಮದೇ ನೆಲದ ಸತ್ವದಿಂದ, ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ, ಮೌಖಿಕ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈಗಾಗಲೇ ನಶಿಸಿ ಹೋದ ಸ್ಮೃತಿಲೋಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸೃಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆದುರು ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜರವರು ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧ ನಡೆಸಿದವರು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಗಟ್ಟಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಒರಟಾಗಿಯಾದರೂ ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರ, ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡನಾಗವಾರ, ಮುಂತಾದವರ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧವು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆನಪುಗಳನ್ನು, ನೋಟಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಛಿದ್ರವಾಯಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಈತನಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲ ಸಮಗ್ರವೆನ್ನಿಸುವ, ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿಯವರ 'ಆಫ್ಟರ್‌ಅಮ್ನೇಶಿಯಾ' ಗ್ರಂಥವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನೆಯದ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದೂ ಸಹ ಇಂತಹ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ.

೬.೩.೪. ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸಂಕೇತ

ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೇನೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕಾರಣ ಜಡಗೊಂಡ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಲು, ಜಡತೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಹುಡುಕುವ ಹಂಬಲ ಮೂಲತಃ ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಡಗೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ದೇಶಿಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೇಶಿಯತೆಯು ಅನನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು, ಜಾನಪದದ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣವೆ. "ದೇಸೀಯತೆ ಎನ್ನವುದು ಅವೈದಿಕ ನೆಲೆಯ ವೈದಿಕ ವಿರೋದಿ ಎಂದಷ್ಟೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಜಡ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮೀರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[೮] ಎನ್ನುವ ಬರಗೂರರ ಮಾತು ಇದನ್ನೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ವೈದಿಕ ಅವೈದಿಕಗಳ ವೈರುದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇವೆರಡನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಚಲನಶೀಲ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ದೇಶೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸಂಕೇತ ಆಗೂ ಇದು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದು, ದೇಶೀಯತೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಜಡ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವ ವಿದ್ವತ್ತೂ ಸಹ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಒರಟಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

೬.೪. ದೇಶೀವಾದ: ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ

'ದೇಶೀವಾದ' ಎನ್ನುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ೮೦ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಬಹುಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ, ಬಹುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಹಲವಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು 'ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ' ಲಗತ್ತಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. 'ದೇಶೀವಾದ'ವು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'Nativism' ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ 'ದೇಸಿ' ಎನ್ನುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಕ್ಕಿಂತ ದೇಸಿವಾದ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ.

"ದೇಸಿಪದ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದೆ ದೇಶೀವಾದದ ಒಲವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ದೇಶೀವಾದದ ಹರವು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು, ನಿರೂಪಣೆ

ಬರಹಗಾರನ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಶೀವಾದವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ.[೯]"

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಶೀವಾದವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದು. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ದೇಶೀವಾದವೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆ, ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ.[೧೦]"

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದು ದೇಶೀವಾದವು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಾಗುತ್ತ ದಾಪುಗಾಲು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ದೇಶಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಮತ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಭಾರತೀಯವಲ್ಲದ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದು ನೆಟ್ಟಿತು. ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹಾತು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ದೇಶೀವಾದ ಇಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಹಲವಾರು ಗುಂಪುಗಳು, ವರ್ಗಗಳು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ.[೧೧]"

ಹೀಗೆ ದೇಶೀವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ, ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಬರಹಗಾರರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಆ ಮೂಲಕ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ದೇಶೀವಾದ ತನ್ನ ಹರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

೬.೪.೧. ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೀರುವಿಕೆ

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ಯಪ್ರಭಾವಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯಾಗಲಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಒಂದು ಸಮಾಜವಾಗಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆಂದಾಗ ದೇಶೀವಾದ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೀರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಇದು ಸಹ ಕಲ್ಪಿತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು

ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದರೆ, ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಪಂಪ 'ದೇಸಿ'ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಇದೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಪಂಪನಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಕವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡವೇ. ಆದರೂ ಅದೊಂದು ಭಾಷಾ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಎಣಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೧೨]" ಎನ್ನುವ ಆರ್.ವಿ.ಭಂಡಾರಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಂಪನಿಗಿದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು, ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸ ಹೊರಡುವುದು ಈ ನೆಲೆಯ ದೇಶೀವಾದದ ಪ್ರಭಾವವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಇನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗಳು ಸಾಕು' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುವುದು. ಇನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆಯ ಮುಖೇನ ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆಯವರ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೂ ಸಹ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಂಬಲದಿಂದ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವ ಎಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ. ೧೯೯೪ರಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಉಪನ್ಯಾಸ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಮೀರುವಿಕೆಯ ದಾರಿ ಹುಡುಕುವುದು. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಂಡನೆಯಾದದ್ದೂ ಬಹುಪಾಲು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲಿನ ಮೋಹದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೆ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ದೇಶೀವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವನಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಿರಿದುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಒಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲಿನ ಆಶಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲು ಶಕ್ತರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.[೧೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು

ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಧೋರಣೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಹಾಗೆಂದಾಗ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೀರುವಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳು ಅನ್ಯಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮೀರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳು. "ದೇಶೀವಾದದ ಮೂಲಕ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ಶೀಲತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದಾಗಿ, ಆ ಸತ್ವ ಶೀಲತೆಗೆ ಕುಂದು ಬಂದಿದೆಯೆನ್ನುವ ಅಸುರಕ್ಷತೆಯ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದಾಗ[೧೪]" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಮತ್ತು ಟಿ.ಎಸ್.ಸತ್ಯನಾಥನ್ ಜನಪದವನ್ನು 'ಮಂಡಲಾಕಾರದ' ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆಯವರು ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಕುರಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಿನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿಯವರು ಜನಪದದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರಾದೇಶೀಕ ತತ್ವ, ಜನಾಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯಾತತ್ವ, ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವ, ಶ್ರವ್ಯ ಕಲಾತತ್ವ, ಧರ್ಮಕಲಾತತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂವಹನ ತತ್ವ ಎಂದು ಐದು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ದೇಸೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊಗಳ್ಳಿಗಣೇಶ್ ಅವರು ದಲಿತ ಜಾನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನೆಯನ್ನು ದಲಿತತತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ನಮ್ಮ 'ಹಣತೆಗಳೇಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಅನ್ಯವನ್ನು ಮೀರುವ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇಶಿವಾದವು ಅನ್ಯಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೀರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

೬.೪.೨. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ

ದೇಸೀವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ದೇಶೀವಾದವನ್ನು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ' ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಏಕೀಕೃತ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಸುವುದು. ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ, ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ನೆರವು ಪಡೆಯುವುದು, ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಅಂತೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಅವರ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಕೃತಿಯಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ.

ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ, ತಾಲೂಕು, ಜಿಲ್ಲಾ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಾಗ ಹೀಗೆ ಇದರ ಹಲವು ಎಳೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. (ಅನನ್ಯತೆ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಪುಲವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.) ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾವ್ರತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಲಾಗದು. ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾರವು, ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಏಕೀಕೃತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಒಳಸುಳಿವುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಏಕೀಕೃತ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಆಲೋಚನೆ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಇದು ತೊಡಕಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ತೊಡಕನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಿದೆ.

೬.೪.೩. ಕಿರುಪರಂಪರೆಗಳ ಶೋಧ

ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು 'ವಿದೇಶ'ವನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ದೇಶಿಯ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಾಪರಂಪರೆ, ಕಿರುಪರಂಪರೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಎ.ಕೆ.ರಾಮನುಜನ್ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾರ್ಗ, ದೇಶಿ, ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ, ಮುಂತಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಇದರ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದೂ ಇದೆ. "ಮಹಾಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ಅಂತರ್ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ. ಇದರ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿತ್ತು. ಕಿರುಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಂಪರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ವಿಧಿಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹಾಪರಂಪರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವನ್ನು ಅದರ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ತಳಹದಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕಿರುಪರಂಪರೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಉಪಜಾತಿಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ."[೧೫]

ಹೀಗೆ ಮಹಾಪರಂಪರೆ ಕಿರುಪರಂಪರೆಗಳು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಗೆರೆಕೊರೆದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಕಿದೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳು ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯ ಕೊಡುಕೊಳೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತೂಕ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಯಡಿ ಬಂದ ಸಮುದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಈ ಬಗೆಯ ಕಿರುಪರಂಪರೆಯ

ಶೋಧಗಳೇ ಆಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಿರುಪರಂಪರೆಯ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹಲವು ಒಳ ಹರಿವುಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಿರುಪರಂಪರೆಗಳ ಶೋಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಿರುಪರಂಪರೆಗಳ ಶೋಧವು ದೇಸೀವಾದದ ಹುಡುಕಾಟದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಹಂಬಲವೂ ಆಗಿದೆ.

೬.೪.೪. ದೇಶೀವಾದದ ವಿಭಿನ್ನ ಎಳೆಗಳು

ದೇಶೀವಾದವು ಒಂದು ಯಾಜಮಾನಿಕೆ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೇನೆ, ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿನ ಚಿಂತಕರು ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿವಾದವು ಒಂದು ಆಗಿರದೆ ಅದು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೊಂದು ಆಲೋಚನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಧೋರಣೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ವಿಷಯವಾರು ದೇಶೀವಾದದ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ದೇಶೀವಾದದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಎಳೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿ ಎಳೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಸಹ ವಿಭಿನ್ನ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಬಲ ಎಳೆಗೆ ಪೂರಕ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಂದು ದೇಶೀವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಹೊಸ ಎಳೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಎಳೆಯ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವ ಗಾಂಧಿಯ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದ್ದು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆಲೋಚನೆ, ಔಷಧಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಎಡದೇಶಿ, ಬಲದೇಶಿ, ದಲಿತ ದೇಸಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ದೇಶಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಳೆಗಳು ವಿವಿಧ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಿತವಾದುವು.”[೧೬]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ದೇಶೀವಾದದ ವಿಭಿನ್ನ ಎಳೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ದೇಸೀ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಐದು ಬಗೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೭] ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ‘ಸಂಸ್ಕೃತ’ ಮತ್ತು ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣ,’ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇಶೀವಾದ’ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇವುಡು ಮೊದಲ ದೇಶೀವಾದಿ ಚಿಂತಕ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನೆಲೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನೇ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ಒದಗಿಸಿದರು. ಇದನ್ನೇ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಡಿಗ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅಡಿಗರು ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಗತದ ಶೋಧನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಚಿಂತಿಸಿದರೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ‘ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ನಡ ಶೂದ್ರ’ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಿಂತಕರು ನಡೆಸಿದ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ದಲಿತ ದೇಶೀವಾದ' ಎಂತಲೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ದೇವಯ್ಯಹರವೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿದರು. ನಂತರ ಇದನ್ನು ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ, ಕೆ.ರಾಮಯ್ಯ, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಬಿ.ಎಂ.ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ್ ಅವರ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಇದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿವೆ. ಜನಾಂಗವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಬೆಳೆಸುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಬೆಳೆಸುವ ಶೋಷಕ ನೆಲೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ದಲಿತ ದೇಶೀವಾದ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜನಪದವನ್ನು ಮೊಹಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಅದರೊಳಗಿನ ದಲಿತರ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ ಅವರು 'ಮುಕ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮೊದಲ ಮಾತಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಮೂಲವಿರುವುದೇ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಥನದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಜೀವನಾಡಿ ಮಿಡಿಯುವುದು ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಅಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

"ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ದೇಸೀವಾದ'ವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೈತಾಳಿದೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ, ದೇಶೀ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಅವರು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿರುದ್ಧ ಕಿಡಿ ಕಾರುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ."[15] ಇಂತಹ ತೊಡಕು ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ದೇಶೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈಗೀಗ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ, ಒಳಪಂಗಡಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖೇನ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುರುಬ ಮತ್ತು ಬೇಡಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇವುಗಳ ತೊಡಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಅಡಗಿರುವುದು.

ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿದೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು 'ಜಾನಪದ ದೇಶೀವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವಿವರಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು

ತುಂಬಾ ರಮ್ಯಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ, ಜಾನಪದವೆಲ್ಲವೂ ದೇಶೀವಾದದ ಸರಕು ಎಂಬಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸಹೊರಡುತ್ತಲೂ ದೇಶೀವಾದವು ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ವಸಾಹತೋತ್ತರವಾದಿ ದೇಶೀವಾದ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರಾದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಅಶೀಶ್‌ನಂದಿ, ಗಣೇಶ್ ಎನ್.ದೇವಿ, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ದೇಶೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವರು. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ, ಅದನ್ನು ಏಕರೂಪಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೇಶೀವಾದವು ಭಿನ್ನ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ತನ್ನ ಅರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಂದು ಭಿನ್ನ ಹೊರಳು ನೋಟವಾಗಿ ದೇಶೀಯತೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ್ನೂ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಿದೆ.

೬.೫. ವರ್ತಮಾನದ ದೇಸೀಯತೆ: ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಳು

ವರ್ತಮಾನದ ದೇಸೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಮೊದಲು ಈ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ ಪಕ್ಷ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದೆ. ದೇಶಾಭಿಮಾನವಿರುವ ಯಾರೂ ಸಹ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ.ಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ದೇಶವನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಧೋರಣೆ. ಈ ನೆಲೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ದೇಶೀಯತೆಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದೇಶೀಯತೆ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಂಬಲಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ದೇಶಾಭಿಮಾನವನ್ನು, ದೇಶದ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಜನಸಮುದಾಯ ಮಾತ್ರ 'ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನ' ಈ ಬಗೆಯ ದೇಶೀವಾದಕ್ಕೆ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಯಾರಿಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ತೊಡಕಿನ ಅರಿವಿರಬೇಕು.

ದೇಶದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಉದ್ಯಮಪತಿಗಳನ್ನು ಇಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವರನ್ನು ದೇಶದ ಕೀರ್ತಿ ತಂದವರೆಂದೂ, ದೇಶದ ಬೆನ್ನೆಲುಬೆಂದೂ, ಭಾರತದ ಐಕಾನ್‌ಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಯೆಂದೂ ಬಿಂಬಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ವಿರುದ್ಧ ಭಾರತ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಡುವಾಗ ದಿಡೀರನೆ ದೇಶೀಯತೆ

ಜಾಗ್ರತೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟ ಇಡೀ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕ್ರಿಕೇಟಿಗರು ಗೆದ್ದರೆ, ದೇಶವೇ ಪುನೀತವಾದಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ರೈತ ದೇಶದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯ ತೀರಾ ಹಳತಾಗಿ ಸೋತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ದೇಶೀವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ಏಕೀಕೃತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕು.

ಇಂದು ಹಳೆಯದೆನ್ನುವ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ, ಆರೋಗ್ಯದ ವಿಧಾನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆ, ಹೊಸ ಮಿಥ್‌ಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಚಲನಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಪರಿಕರಗಳು ಹೊಸ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಪ್ರಣೀತ ಜಗತ್ತು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ದೇಸೀ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸರಕನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ದೇಸಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ದೇಸಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳು ಯಾವುವೂ ನಮ್ಮ ಜನಪದರವಲ್ಲ, ಉದ್ಯಮ ಪತಿಗಳವು. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ದೇಸಿ ಎನ್ನುವ ವಸ್ತು. ಪರಿಕರಗಳ ಚಿಂತನೆಯೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾರಾದರೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಬೇಕಿದೆ.

ದೇಶೀ ಚಂತನೆ, ದೇಶಿವಾದ ಇಂದು ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ, ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದ ಬಹುಜನರು, ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅಧಿಕಾರವತ್ತಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವ ಈ ದೇಶೀವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶೀವಾದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

* * *

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ, ಅನು:ತಾರಕೇಶ್ವರ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಾರ್ಚ್- ೧೯೯೯, ಪು: ೯೭

೨. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ. ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಪು: ೧೩೪

೩. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್. ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು: ೬೩

೪. ಆರ್.ವಿ.ಭಂಡಾರಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯತೆ. ಪು:೨

೫. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಿಸುಮಾತು, ಪು:೮೪

೬. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು:೮೮

೭. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ. ಪು:೧೮೪

೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಿಸುಮಾತು, ಪು:೮೭

೯. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ದೇಶೀವಾದ, ಪು:೨

೧೦. ಅದೇ ಪು:೩

೧೧. ತಾರಕೇಶ್ವರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಾರ್ಚ್:೧೯೯೯, ಪು:೧೦೩

೧೨. ಆರ..ವಿ.ಭಂಡಾರಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯತೆ, ಪು:೩

೧೩. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಸೀವಾದ, ಪು:೩೩

೧೪. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ದೇಶೀವಾದ, ಪು:೩

೧೫. ಅದೇ, ಪು:೨೦

೧೬. ತಾರಕೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಾರ್ಚ್ ೧೯೯೯, ಪು:೧೦೩

೧೭. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು:೮೦-೮೪

೧೮. ಆದೇ, ಪು:೮೨

ಅಧ್ಯಾಯ - ೭

ಆಧುನಿಕತೆ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೭

ಆಧುನಿಕತೆ

೭.೧. ಪ್ರವೇಶ

ಮಾನವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವ ನೋಟ ಕ್ರಮನ್ನು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸೋಣ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದ ಜನ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಜತೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಸ್ವರೂಪ ಮೈದಾಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತೀರ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಮಾತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಅಂತಾದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯುತರುವ ಹೊಸ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬದಲುಗೊಂಡ ಸಂವೇದನೆಯ ಜತೆ ಜಾನಪದ ಲೋಕ ಹೇಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ವತಃ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡವರು. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಜಾನಪದದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅಭ್ಯಸಿಸ ಹೊರಟವರು. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರನ್ನು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಇದು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಗಳು ಯಾವುವು ಎನ್ನುವುದರ ಸ್ಥೂಲ ಚರ್ಚೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಐದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ. ಮೊದಲು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಕುರಿತ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸ್ಥೂಲ ನೋಟ

೭.೨. ಆಧುನಿಕತೆ : ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಯಾವಾಗಲೂ ಹಳೆಯದು ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನಿಸಿ ಇಂದಿನದು ಆಧುನಿಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಗತಕಾಲದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತರುವ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಾಲ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಗತಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವಸ್ತು ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಜನರ ಚಿಂತನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕವೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'Modern' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನ 'Modernus' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಮಾಡ್ರನ್ಸ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಘಟ್ಟವನ್ನು ರೋಮನ್ನರು ಕ್ಷುದ್ರ ಧರ್ಮಗಳ (Pagan) ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ 'ಮಾಡರ್ನ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರು. ಕ್ರಮೇಣ 'ಮಾಡರ್ನಿಟಿ' ಎಂಬ ಪದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು. ಯುರೋಪು ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು 'ಮಾಡರ್ನಿಟಿ'ಯನ್ನು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಹಬ್ಬಿಸತೊಡಗಿದವು.

"ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣಾಯುಗಗಳು ಕೂಡ 'ಆಧುನಿಕ ಯುಗ' ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಾಯಕ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಆದ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ ಘಟ್ಟ ಇದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರ ರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡ ನೋಟಕ್ರಮ 'ಆಧುನಿಕತೆ', ಆದರೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ದೊರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲೆ ಜನ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು 'ಮಾಡರ್ನ್' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದ ಜನ ಭೂತದೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಅಥವಾ ಭೂತದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಡಿದುಕೊಂಡಾಗ, ಅಥವಾ ಭೂತದೊಂದಿಗೆ ಕಡಿದು ಹೋದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗ, ಈ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಳುವ ಭಾಷೆಯಾಗಿ, ಸಂಕಥನವಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ, ಧೋರಣೆಯಾಗಿ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ

ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಬದಲಿಸುವ ನೋಟ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪುರುಜ್ಜೀವನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂತು ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮುಖವನ್ನೆ ಬದಲಿಸಿತು."[೧]

ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಹೊರಟರೆ, 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಯಾ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿವೆ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮಾತು. ಯಾವುದು ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೊ, ಅದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಕಲಿಸಿದ್ದೆ ಆಧುನಿಕತೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಫಲ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ತನಕ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆಗಳು, ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಜತೆಜತೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇವೆರಡೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ವಿಕರ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ ಎದುರು ಬದುರು ಪದಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಂತೂ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ಅಕ್ಷರವು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿಸಬೇಕು, ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತನೆ ಎರಡು: ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ, ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಘಟಿಸಿದಂತೆ, ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮರೆಯಾಗಬಹುದಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆ ಮೂರು: ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತದೆಯೋ, ಅಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆ. ನಾಲ್ಕು: ಕಾಲದ ಚಲನೆಯು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೆ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕೂಡ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ಥಗಿತ ಆಲೋಚನೆ. ಆಗ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ತನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬಂದವು. ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾವುದೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಸತನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು

ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಐದು: ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಲವಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ, ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಜನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಕಾಲದ ಜತೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ, ಹೀಗೆ ಬದಲಾಗುವ ರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವತ್ತ ಹೊರಳಿತು. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಜನಪದರ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು.

ಆಧುನಿಕತೆ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಆಲೋಚನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ, ಹಲವು ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಈ ಚಲನೆ ಜನಪದರ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಭಾವದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಅವರ ಮಾತು, ನಡೆ, ನುಡಿ, ಆಚರಣ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವತಃ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದು, ಆ ಮೂಲಕವೆ ಜನಪದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಆಧುನಿಕರು, ಜನಪದರು ಆಧುನಿಕರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ನುಸುಳುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಒಟ್ಟಂದದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದರು ಯಾವುದನ್ನು ತುಂಬ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೋ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರನಿಗೆ ಅದು ವಿರೋಧದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರು ಅನುಸರಿಬೇಕಾದ ನಿಯಮಗಳಿವು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಜನಪದರು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದರ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಂದರವನ್ನು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಳಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾನಪದ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳು ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಸುಸನ್ ರೂಡಾಲ್ಫ್ ಮತ್ತು ಲಾಯ್ಡ್ ರುಡಾಲ್ಫ್ ಅವರುಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಮತ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾಸಾತ್ಮಕ ಕಾಸ್ಮೋಪಾಲಿಟನ್ ಧೋರಣೆಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾವಿತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ

ಹಾಗೂ ಅವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಯೋಜನತತ್ವ (utility) ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹದ ಬದಲಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟಕವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಬದುಕುವ ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಬಗೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಬದಲು ಆಯ್ಕೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಸ್ತಿತ್ವ ದಕ್ಕುವುದು ಸಾಧನೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಲೀ, ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಲೀ, ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಘಟ್ಟ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೃದ್ಧಾಪ್ಯಕ್ಕಿಂತ ತಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ, ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿನ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವಾತೀತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾಪದ ಒಪ್ಪಿಗೆ, ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.೨

ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ, ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗದೆ ಇರಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶವೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಸರಿಹೊಂದದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಪಲ್ಲಟಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೇ ಘಟಿಸಿದಂತಹವುಗಳು. ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಯವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಅಂಶಗಳು ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಂತಹವುಗಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರನನ್ನು ಆತಂಕಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮೆದುರೆ ಜನಪದ ತಿಳಿವಿನ ಜಗತ್ತು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಗಾದರೂ ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕು, ಜನಪದರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದರೆ ನಿಮ್ಮ ಜನಪದವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸಬೇಕು, ಎಂಬ ಮುತುವರ್ಜಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಅವಸರದ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಓಘದಲ್ಲಿ ಈ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ್ದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜತೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಸರಣದ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲಾ, ಆ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು, ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಮಾಸ್ತಿ, ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ,

ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಸ್ತುರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂತಕಕ್ಕಿಂತ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಧುನಿಕತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ರೂಪದ ಆಶಯ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರ ಜಾಯಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಆಗ ಆಧುನಿಕತೆ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿತ್ತಾದರೂ, ಅದು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ್ನೂ ಅದರ ವಾಸನೆಲೆ ನಗರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು.

೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಾಸದ ನೆಲೆ ನಗರಗಳಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿತು. ಈ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಸಹಜವಾಗಿ ಆತಂಕಕ್ಕೊಳಗಾದರು. ಹಳ್ಳಿಗಳತ್ತ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮುಖ್ಯಕೆಲಸ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ನಿಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಡಿ ಎಂಬ ಕರೆ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಆಸೆ ಗಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಬೆರಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇನ್ನೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡತ್ವವನ್ನು, ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ಗೀತೆ, ಕತೆ, ಗಾದೆಗಳು ಬಳಕೆಯಾದವು. ಯಾವುವು ಕನ್ನಡತ್ವದ ಸಂಕೇತಗಳೋ, ಅವುಗಳನ್ನೇ ಆಧುನಿಕತೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡತ್ವ'ದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸತೊಡಗಿದರು. ಇನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತಕರು ಆಧುನಿಕತೆ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಅಜ್ಞಾನ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಮರೆಯಾಗಬೇಕು, ಹಳ್ಳಿಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗದ ಹೊರತು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆಗದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಗ್ರಾಮ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದ ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಕವಲುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಚಲಿಸಿದವು. ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದ ಸಮತೋಲನದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವೊಂದು ರೂಪುಗಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ನಂತರದ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ದೇಶೀಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆನಪುಗಳನ್ನು, ನೋಟಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ, ಭಾವಿಸುವ ಬಗೆಗೆಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾಶಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರಾದ ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳುಳ್ಳ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ, ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಸಂದಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡ. ಆದರೆ ದೀರ್ಘವಾದ ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅದು ನಾಶಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಛಿದ್ರವಾಯಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಈವರೆಗೂ ಸಮಗ್ರವಾದ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗಿದೆ...".

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವತ್ತ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧವಾಗಿಯೂ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂತಹ ಯೋಚನಾ ನೆಲೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಿದೆ. ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹಳತು-ಹೊಸತು, ಹಳೆತಲೆಮಾರು, ಹೊಸತಲೆಮಾರು, ಹಳೆಕಾಲ, ಹೊಸಕಾಲ, ಶಿಕ್ಷಿತರು-ಅಶಿಕ್ಷಿತರು, ಪಟ್ಟಣಿಗರು-ಹಳ್ಳಿಗರು ಮುಂತಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಕಂದರ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗೆರೆಕೊರೆದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದು. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವಂತಹವುಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸ ಹೊರಟ ಆಲೋಚನೆ ಅಪೂರ್ಣ. ಬದಲಿಗೆ ಅವುಗಳ ಹೆಣಿಗೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದು, ಬಹುಪಾಲು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯ ಈ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಹೊರಳು ನೋಟವನ್ನು ಬೀರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಲೇಖಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಧೋರಣೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯ ಆಧರಿಸಿದೆ.

೭.೩. ಆಧುನಿಕತೆ : ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದರ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಈ ನಿಲುವು ಜನಪದರ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ಅಭಿಮಾನದ ಸಂಗತಿಯಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಲದ ಚಲನೆಗೆ ಎದುರು ನಡಿಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೂ ಕಾಲ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾದ ಜನಸಮುದಾಯ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಹೊಸರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಮರೆತು ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ಆವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಹಳತು-ಹೊಸತು ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡು ಹೊಸ ಆಕಾರವೊಂದು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಲೆಮಾರು ಗಮನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು

ತಲೆಮಾರಿನ ಸ್ವೀಕಾರ, ನಿರಾಕರಣೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಗುಣ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೆ, ಹಳೆ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಗುಣ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಎರಡೂ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ನಗರ, ಹಳ್ಳಿ, ಶಿಕ್ಷಿತ, ಅಶಿಕ್ಷಿತ, ವಯೋಮಾನ, ಜಾತಿಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು ನಿರ್ದಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧದ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರದ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ.

ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದೆ ಹಲವು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ನೆಲೆ. ಈ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಏಕರೂಪಗೊಳಿಸುವುದು ಆಧುನಿಕತೆ. ಹೀಗೆ ಏಕರೂಪವಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವುದು, ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಆಶಯ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈವಿದ್ಯತೆಗಳು ವೈಶಿಷ್ಟತೆಗಳಾಗಿ ಭಿನ್ನಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಹುಮುಖ ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಹೌದು. ಇಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ, ಜನಪದರ, ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಜನಪದರು ಸ್ವತಃ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದರು ಏಕರೂಪತೆ ಕಡೆ ತುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಏಕರೂಪತೆಯ ಜೀವನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಜನಪದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕವಲುಗಳಿವೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ಈಚೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂತಹ ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಆತಂಕದೆಡೆಗೆ ಎರಡು: ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿರೋಧ ಮೂರು: ನಗರಗಳ ವಿರೋಧ, ನಾಲ್ಕು: ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೭.೩.೧. ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಆತಂಕದೆಡೆಗೆ

೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ಕೊಡವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿನ್ನಪ್ಪ 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಕೃತಿ ರಚಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿನ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಆದುನಿಕತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವಂತಿತ್ತು. ಇದು ಆತಂಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹದ್ದೆ ನಿರೂಪಣ

ಧಾಟಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಇದು ೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯ'ದಂತಹ ಬರಹ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು', ಹಲಸಂಗಿ ಸಹೋದರರ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು', (೧೯೩೧) ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ನಿಲುವು ಬಲವಾಗುತ್ತ ಬೆಳೆಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಬೆಳೆಯು ಸಾಕಾದಷ್ಟಿದೆ' ದೇವುಡು ಅವರ 'ಪಾಮರರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬೇಡಿ' ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರ 'ಶರಾವತಿ ಒಮ್ಮೆ ಬತ್ತಿದರೆ' ಮುಂತಾದ ಘೋಷಣಾ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು.

ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ರೂಪದ ಚಿಂತನೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆತಂಕದ 'ವಿಷಯ'ವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ, ಜೀಶಂಪ, ಬಿ.ಎಸ್.ಗದಗಿಮಠ, ಮುಂತಾದವರು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜಾನಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ 'ಆಂತಕವಾದಿ' ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧದ ನಲೆಗಳು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ತಾಳಿದವು.

ಈ ಬಗೆಯ 'ಆತಂಕವಾದ'ಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸಮರ್ಥನೆಯೆಂದರೆ, ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು, ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಜತೆ ತಳಕುಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ನಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಜನಪದ ಸಂಪತ್ತು ಈಗ ಬಹುಪಾಲು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಉಳಿಯುವುದೇ? ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಇವರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ಉಳಿಸಬೇಕು, ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಆತಂಕದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗೂ, ತಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೂ, ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೂ ತಾಳೆ ಹಾಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೂಡ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕಗೊಂಡು, ನಾಡಾಭಿಮಾನದ ಜತೆ ಬೆರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಆತಂಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳಿಗೆ ವಿಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು.

೭.೩.೨. ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿರೋಧ

'ಜನಪದರು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನ ತಿಳಿಯದು, ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.' ಇದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ

ನಂಬಿಕೆ. ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ 'ಮೌಖಿಕ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ಈ ಕಾರಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ನಂಬಿಕೆ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ 'ಬರಹ'ವೆ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಗೆ ಬಂದು ಮಾತಿನ ರೂಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು, ಮೇಲಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅಂಶ.

ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಸಮಾಜದ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಲು ಮೆಕ್ಸಿಕೋದ ತಳಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತ ಗುಸ್ತೆವೊ ಎಸ್ತೆವಾ ಅವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಕುರಿತು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

'ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜವು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ವ್ಯಯಿಸಲಿ, ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತಾರೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅಂಥವರನ್ನು ಈ ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನರ್ಹರೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಣಸಿಗುವ ವರ್ಗ ವಿಭಜನೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅತ್ಯಂತ ಧಮನಕಾರಿಯಾದ ಒಂದು ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣವು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರನ್ನು ಅದು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷಿತರು ಮತ್ತು ಅಶಿಕ್ಷಿತರು ಅಥವಾ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಶಿಕ್ಷಿತರು. ಅಂದರೆ ಜನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಬಂಡವಾಳಿಗರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದರಿದ್ರರು. ಈ ಹೊಸ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸುವ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲ್ಯ. ಸಮಾಜ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಣ ಹೂಡಿ ಅವರನ್ನು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಅವರಿಗೆ ಮೀಸಲು ಅಂಥ ಶಿಕ್ಷಿತರು ಮಾತ್ರವೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಕೂಲಗಳಿಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಪಾಲಿಗೆ ಉಳಿಯುವುದು ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅನರ್ಹತೆಗಳು ಮಾತ್ರ'[೪]

ಈ ಮಾತುಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಲೋಕ ಸಹಜವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಶಿಕ್ಷಣವು ರೂಪಿಸಿದ ವರ್ಗಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಜಾನಪದದ ವಿರೋಧಿಯನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಿಕ್ಷಣ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ರೂಪದ ಆಧುನಿಕ ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ತೊಡಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಿಲುವು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗಭೇದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ವಿರೋಧಿ 'ಶಿಕ್ಷಣ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಸರಣ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಜೀ.ಶಂ.ಪ, ಬಿ.ಎಸ್. ಗದಗಿಮಠ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಭಿನ್ನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿವೆ. ಇವುಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ನಾಶದ ಕುರಿತೆ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಗೋ.ರು.ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಹಳ್ಳಿಬಾಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಬಲಿಯಾಗುವಷ್ಟು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಹಳ್ಳಿಯವರು ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಹೈಸ್ಕೂಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸಹ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಕತೆಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಉತ್ಸಾಹವಿದ್ದರೂ ದೇಸಿ ವಿಚಾರಗಳು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲೇಜು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರುಗಳಿಗೆ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಮಿಲ್ಟನ್, ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ರಾಮಾಯಣ, ಭಾರತ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ"[39]

ಹೀಗೆ ಗೋ.ರು.ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ ಕಲಿಯುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಾಗುತ್ತಿವೆ, ಅವುಗಳ ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗೋ.ರು.ಚ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ವೈದಿಕಶಾಹಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಷೇಕ್ಸಪಿಯರ್, ಮಿಲ್ಟನ್ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಆತಂಕ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಗೋ.ರು.ಚ ಅವರ ದೇಶಿ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದರೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ ಅಂತಲೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ದೇವುಡು, ಮುಂತಾದವರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಆತಂಕ ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಣ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಹೆಚ್ಚು ತೆರೆದುಕೊಂಡದ್ದು ವೈದಿಕರು.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಜಾನಪದದ ಶತ್ರು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷರತೆ. ಇದು ದಿನೇ ದಿನೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಲಿಖಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತಾ ನಡೆದಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷರತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಶತ್ರುವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಮತ್ತು ಓದುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡತೊಡಗಿದೆ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಕ್ಷರತೆ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಆತಂಕವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು"[೬] ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜಾನಪದ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಕೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಕ್ಷರತೆಯನ್ನು ಬೇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಕ್ಷರತೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸಾಕ್ಷರತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಮೌಖಿಕತೆಯ ಶತ್ರುವೆಂಬಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯು ಸ್ಮರಣೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುಸ್ತಕಕೇಂದ್ರಿತಗೊಳಿಸಿದರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಭಾಗವನ್ನೆ ಸಂಗ್ರಹರೂಪದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರೀಕರಣವು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಲು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪುಸ್ತಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ'[೭] ಎನ್ನುವುದು ಅವರವರ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು, 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿ ಕಲಿಯುವಂತಥದ್ದಲ್ಲ. ಕೇಳಿಯೇ ಕಲಿಯುವಂಥದ್ದು, ತೊಂಡಿತನ ಇದರ ಜೀವ, ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಾದರೆ ಸಾಕು ಇದರ ಪರಂಪರೆ ಸತ್ತೇ ಹೋಗುವಂತದ್ದು'[೮] ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ಶಿಕ್ಷಣ'ವನ್ನು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ, ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಮುಂತಾದವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದರೂ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಮೌಖಿಕ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಭೂತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಮೌಖಿಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲೆ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಪ್ರಸರಣ ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಾಕ್ಷರವಾಗಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಅಪಾಯಕಾರಿ ನಿಲುವಿನತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಬದಲಾದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಮಾತು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಸಾಕ್ಷರತೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾದೀತೆಂಬ ಭಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಡಾ. ಪ್ಲಾಟ್‌ಜೆ, ವಿದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಘರ್ಷಣೆಯಿಂದಲೂ, ಹೊಸ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಲೂ ಗಾದೆಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ಕಡಿಮೆಯಾದೀತೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದ ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳು ಗಾದೆ, ಕತೆ, ಹಾಡುಗಳ ಗಣಿಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರತೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೆಟ್ಟವೆಂದೂ, ಬೇಡವೆಂದೂ ಇಂಗಿತವಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತವರು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಲು ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿನ ಸೂಚನೆ"[೯]

೭.೩.೩. ನಗರಗಳ ವಿರೋಧ

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಗರ'ಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ 'ನಗರ'ಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ನಗರ ಎನ್ನುವುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದವರ ಹಲವು ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಮಿಶ್ರಣದಂತೆ ನಗರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ರೂಢಿಗತ ಆಚರಣೆ, ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಗರು ಉದ್ಯೋಗ ಅರಸಿ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ನೆಲೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ 'ಹಳ್ಳಿ' 'ನಗರ'ಗಳು ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಹಳ್ಳಿ, ಹಳ್ಳಿ ಎಂದರೆ ಜನಪದ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಜಟಿಲತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ನಗರವನ್ನು ಒಂದು ವಿರೋಧಿ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯು ಹಳ್ಳಿಕೇಂದ್ರಿತ ಜನಪದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ 'ಹಳ್ಳಿಯಬಾಳು' 'ಹುಟ್ಟಿದಹಳ್ಳಿ' 'ಹಳ್ಳಿಹಾಡು' ಮುಂತಾದ 'ಹಳ್ಳಿ'ಯನ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ನಗರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಅಂಶ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸಿದವು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಮೌಖಿಕ, ಪರಂಪರೆ, ಆಚರಣಾ ಲೋಕ, ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ, ಕೃಷಿಯಾಧರಿತ ಬದುಕು, ಪಾರಂಪರಿಕ ಜೀವನಶೈಲಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಆದರೆ ನಗರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಗುಣವೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷರತೆ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕೇಂದ್ರಿತ

ಉದ್ಯೋಗ, ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆಧುನಿಕ ಜೀವನ ಶೈಲಿ, ಮುಂತಾದವು. ಈ ಗುಣಗಳೆ ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಗೆರೆಕೊರೆದು ವಿಭಾಗಿಸಿದವು. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ ಸಹ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅಂಶಗಳ ಜೆತೆಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಅಂಥವು ಗೌಣವಾದವು.

ನಗರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಉದ್ಯೋಗ ಅರಸಿ ನಗರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯು ನಗರದತ್ತ ಮುಖಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹಳ್ಳಿಯ ಆಚರಣಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಧಾನವಾಗಿ ನಗರದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಿಲುವು. ಹಳ್ಳಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆ ವಿನ್ಯಾಸವು ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಧೋರಣೆಯನ್ನೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. "ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ವಸೂಲು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಅಧಿಕ ಮೊತ್ತ ತರುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದದ್ದು ಭಾರತದ ಕೃಷಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ. ಕೃಷಿಯು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ, ಜೊತೆಗೆ ಓಲಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಪರಂಪರೆಯ ಭಾರತವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅವಶ್ಯವೆಂದರು. ಇಂಡಿಯಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಇಂಡಿಯಾವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಂರಚನೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಜಾತಿಯ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ"[೧೧] ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಗರವು ಹಳ್ಳಿಯ ಶತ್ರು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಗುಣವೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ನಗರ ವಿರೋಧಿ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ ಇದರ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಳ್ಳಿಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಈ ನಿಲುವು ಕೂಡ ನಗರವನ್ನು ವಿರೋಧಿ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡದ್ದು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಗಳು, ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಾಮರಸ್ಯ ನಗರದಲ್ಲಿ

ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ನಿಲುವು ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ರಿಮೆಂಬರ್ ವಿಲೇಜ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹತ್ತು ಸಮಸ್ತರು', 'ಚೋಮನದುಡಿ', ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರರ 'ಗ್ರಾಮಾಯಣ', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', ದೇವನೂರರ 'ಒಡಲಾಳ' ಲಂಕೇಶರ 'ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ', ಆಲನಹಳ್ಳಿಯವರ 'ಕಾಡು' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಜನಪರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ತುಂಬಾ ಅಂತರವಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಚಿತ್ರಣವಿದು.[೧೧] ಇದು ನಗರದ ವಿರುದ್ಧದ ಚಿಂತನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸ.

ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬಹುಪಾಲು ನಗರ, ಕಡಿಮೆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ 'ಹಳ್ಳಿ' ಜಾನಪದದ ಸಮೀಕರಣ ತುಂಬ ದಿನ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಹಳ್ಳಿ, ಕಡಿಮೆ ನಗರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆ ಗರಿಗಟ್ಟಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ 'ಹಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುವ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ದಾಟಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸಹ ಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರು ನಗರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಗರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಿಕೆಯ ಆಮಾಯ ಬಹಳವಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗೀಗ ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿತನವನ್ನೂ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ನಗರದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿವೆ.

ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯ ನಗರ-ಹಳ್ಳಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕೇಂದ್ರ ಈಗ ನಗರಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ರೈತರ ಜತೆಗೆ ಇದ್ದ ಜನಪದ ಕಲಾಕಾರರು ಈಗ ನಗರದ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿರೆಂದು ಸರ್ಕಾರಿ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಮಾಲೀಕರ ಕಡೆ ಅರ್ಜಿಹಿಡಿದು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಕಲೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ನಗರಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದಾದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾರಲು ಸಿದ್ಧರಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದ ಕಲೆ ಹೊರಗೆ ಮನರಂಜನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ಆಚರಣಾ ಕಲೆಯನ್ನು ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಮನರಂಜನೆ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಅಳುಕೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿನಗರಕ್ಕೆ ಸರಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಾಮ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಜಾನಪದವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದು. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜೀವನ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಸರಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡ ಆಗದು'[೧೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

೭.೩.೪. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧ

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸರ್ಕಾರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈ ವಿರೋಧದ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳು. ಈಗಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಸಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ವಿಶ್ವಗ್ರಾಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಏಕರೂಪತೆ ಬರುತ್ತಿದೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದು ಬಹುಮುಖವಾದುದು. ಇದರ ಮೇಲೆ ವಿದೇಶಿ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೆ ಎದುರುಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನಗಳಿವೆ. ಇವು ತುಸು ಆವೇಶದವು. ಇದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರೋಧಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ. ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಗದಗನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ೭ನೇ ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

"ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪದಗಳು ಕುಣಿತಗಳು ಇದ್ದವು. ಈಗ ಎಷ್ಟಿವೆ? ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಏನು? ಜನರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಹಿರಿಯರಾದವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗದಿರದು, ಬ್ರಿಟಿಷರ ೨೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಆಗದ ಅನಾಹುತ, ಕಳೆದ ೨೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಆಗಿದೆಯೆಂದರೆ ನೀವು ಅಚ್ಚರಿ ಪಡಬೇಡಿ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟುಬೇಕೋ ಅಷ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನರ ತಂಟೆಗಾಗಲಿ, ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕೈಹಾಕಿದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ನಂತರ ನಮ್ಮ ಹಲವಾರು ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳು, ನೂರೆಂಟು ಬಗೆಯ ಹೊಸ ಹೊಸ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಜನ ಜೀವನವನ್ನು ಕಲಕಿ ರಾಡಿಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬಾಳಿಗೆ ದಿಕ್ಕೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ನೆಮ್ಮದಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಏನೇನೋ ಹೊಸ ಹೊಸ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಬಿಡುವುದೋ, ಹೊಸದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೋ, ಎಂಬ ತೊಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತೊಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಪತ್ತು ಆದ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಪೆಟ್ಟುಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಜಾನಪದ ಹೆಮ್ಮರ ಮುರಿದು ಬೀಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಮುರಿದು ಬಿದ್ದರೂ ಚಿಗುರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಮ್ಮರವಾಗಲಾರದು. ಈ ಹೆಮ್ಮರವು ಮುರಿದು ಬೀಳುವ ಮುನ್ನ ಅದರ ತಾಯಿಬೇರಿಗೆ ನೀರೆರೆದು ಉಳಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಜಾತಿಮತ ಭೇದವಿಲ್ಲದ ಸರ್ವೋದಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಯಿ ಬೇರು. ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ನೀರೆರೆಯೋಣ"[೨೨].

ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಆಚರಣ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವರು ಪೆಟ್ಟು ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮದೆ ಆಡಳಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತಗೊಳಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಆತಂಕ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಟ್ಟಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಸರ್ಕಾರ ರೂಪಿಸುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನಿಲುವು.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಸರ್ಕಾರಿಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸರ್ಕಾರಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೆ ಇಂದು ನಿಕೃಷ್ಟ ಬದುಕು ದೂಡುವಂತಾಗಿದೆ. ಯೋಜನೆ ರೂಪಿಸುವವರಿಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಡಿನ ಜತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಿ ಅವರನ್ನು ನಿರ್ಗತಿಕರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸರ್ಕಾರ ರೂಪಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳು ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ, ಬಗೆಗೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸರ್ಕಾರದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ:

'ಸರ್ಕಾರ ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತು ಏನುಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಯಾವ ಚಿಂತಕರೂ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸರ್ಕಾರದ ಗಿರಿಜನರ ವಿಂಗಡಣೆಯೇ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ. ಗಿರಿಜನರು ಎಂದು ಯಾರನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು? ಇದಕ್ಕೆ ಮಾನದಂಡಗಳೇನು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸರ್ಕಾರ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಗಿರಿಜನರು ಎಂದು ಕರೆದು, ಕಾಣದಿದ್ದವರನ್ನು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗಳ ಜನಾಂಗಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪುನರ್ ಸಮೀಕ್ಷೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ Triball Sub plan in karnataka ಎಂಬ ಉಪಯೋಜನಾ ಘಟಕ ರಾಜ್ಯದ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಯ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೈಸೂರು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಕೊಡಗು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮಾತ್ರ ಗಿರಿಜನರ ಪ್ರದೇಶ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಟ್ಟಗಿರಿಜನರ ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಈ ಪ್ರಮುಖ ಯೋಜನೆಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಸಲರು, ಕುಣಬಿಯರು, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಸಿದ್ದಿಯರು,

ಗೌಳಿಗರು, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಮುಕ್ರಿಯರು, ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರು ಗುರುತಿಸುವ ಇತರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೂ 'ಗಿರಿಜನ'ರಾಗಬಹುದಾದವರು ಎಷ್ಟೋ ಜನಾಂಗಗಳಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ, ಕೊರಗ ಮತ್ತು ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಮಾತ್ರ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನರು. ಉಳಿದವರಲ್ಲ, ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ."

ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ೧.ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವ ಲಾಭ ನಷ್ಟದ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು. ೨. ಅವರ ಬಗೆಗೆ ಕೇವಲ ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದರೆ ಸಾಲದು ೩. ಸರ್ಕಾರಿ ಯೋಜನೆಯೊಂದು ಹೇಗೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗುವ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಗಮನ ಸೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಳಜಿ ಮಾತ್ರವಿಲ್ಲ, ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಮಾನವೀಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿಯು ಕೊಡಮಾಡುವ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು, ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುವ ಮಾಸಿಕ ವೇತನ, ಇಂತಹವುಗಳು ಸರ್ಕಾರಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಪಡೆದವು. ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸರ್ಕಾರಿ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಶ್ರಮವಿರುವುದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ, ಕರೀಂಖಾನ್, ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಇವರುಗಳು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರುಗಳಾಗಿದ್ದಾಗ, ಸರ್ಕಾರಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಜತೆಗೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ, ಮಾನವೀಯಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಜನಪದರಿಗಾಗಿ ರಚನೆಯಾದ ಯೋಜನೆಗಳು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದಲೇ ದುರ್ಬಳಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಉಂಟು.

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆತಂಕಕ್ಕೊಳಗಾದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಆತಂಕವಾದ ಜನಪದರ ಚಲನ ಶೀಲತೆಗೆ ವಿಮುಖವಾಯಿತು. ಜನಪದ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ

ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ 'ಆತಂಕ' ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿಗೆ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ 'ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವಿತ್ತು. ವಸಾಹುತು ಶಾಹಿಯ ಸ್ಮೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುಸ್ತಕ ಕೇಂದ್ರಗೊಳಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಮಾತುಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಕೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಜಾನಪದ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಿದೆ. ಕೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಿನ್ನ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವಂತಹ 'ಅಕ್ಷರ' ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ.

೭.೪. ಆಧುನಿಕತೆ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆಗಳು

ಸಮಾಜ ನಿತ್ಯವೂ ಚಲನಶೀಲವಾದದು. ಇದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದುದು. ಬದಲಾವಣೆ ಸಹಜಧರ್ಮ, ಜಾನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ನಿಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರು. ಅದರಲ್ಲೂ ೮೦ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ವೀಕಾರದ ಮನೋಭಾವಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮನೋಭಾವ ಜನಪದದ ನಾಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಹೊಸರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಡೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮುಂಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಭಿನ್ನನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆ, ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆ, ಬದಲಾದ ಜೀವನಶೈಲಿ ಎನ್ನುವ ಉಪಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಆಶಯನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

೭.೪.೧. ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆ

ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇರುವವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನರೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜನರ ಸ್ವೀಕಾರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜ್ಞರು, ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದರು ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರು ಈ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಜನರೂ ಜನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿರದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಾಯಿ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಸರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರಸ್ತರನ್ನು ಕೇವಲ ಅಕ್ಷರ, ಬರಹದ, ಮೂಲಕವೆ ನೋಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ, ಅನುಕರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸರಣವಾಗುವ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಇದು ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮುಂದುವರೆದು ಜನಪದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೇಡಿಯೋ, ಟೆಲಿವಿಷನ್, ವೀಡಿಯೋ, ಹಾಗೂ ಚಲನಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ವಿಕಾರಗೊಂಡಿವೆ, ಹಾಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕೊರಗುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ[೧೫] ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಹೊಸರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ ಇವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಮೂರುಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲ ನಡೆಯುವ ಸಿನಿಮಾ ಈಗಿನ ಜನರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಸಹಾ ತನ್ನ ಕಾಲ, ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈಗಿನ ಜನತೆಗೆ ಹೊಸತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ಜನಪದವನ್ನು ಒಂದು 'ಸಂವೇದನೆ'ಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಭಿನ್ನನಿಲುವನ್ನು ಜಾನಪದ ಚಿಂತಕರಾದ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. "ಜನಪದ ಒಂದು ಸಂಯುಕ್ತ ಅನುಭವ ಪ್ರತಿಮೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಗೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಳಿದು ಹೋಗುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಂವೇದನೆ. ಸಮುದಾಯದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ. ವಿವಿಧ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಲ್ಲಿ ಸೆಲೆಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ತಾಳಿಕೆಯ ಗುಣ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ"[೧೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಒಂದು 'ಸಂವೇದನೆ' ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಸದಾ ಕಾಲವೂ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆ-ಹಳೆಕಾಲ ಎನ್ನುವ ಭೇದಗಳು ಎದುರು ನಿಲ್ಲುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸ ಬಹುರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಟಿ.ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥನ್, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ,

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ ಮುಂತಾದವರ ಆಲೋಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸ್ವೀಕಾರದ ಜನಪದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಬಗೆಗಿನ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಿತಿ ಕೂಡ.

೭.೪.೨. ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆ

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಹಜ ಸ್ವೀಕಾರದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆ. ಇದು ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಜಡವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರಂತರ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಜನಪದದ ವಿಶೇಷವಿರುವುದು ಅದರ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ, ಕಾಲ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ಪೊರೆಯನ್ನು ತಾನು ಕಳಚುತ್ತಾ ಹೊಸತಾಗುತ್ತಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಇಂತಹ ಪೊರೆಕಳಚುತ್ತಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ತಾವು ಹಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಪೊರೆಕಳಚುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೆ, ಹೊಸತಾಗುವ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಳತಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವೂ ಇದೆಯೆ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೊಸಕಾಲಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾತ್ರ ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತ, ಹಳೆಕಾಲವನ್ನು ಮೈದುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಜನಪದ ಕುರಿತ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಚಲನಶೀಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೂ ಕೂಡ, ಅದರ ಚಲನಶೀಲ ನಾಡಿ ಮಿಡಿತವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹಿಂದೆಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅರಿವು ಇರಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಜಾನಪದವು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನವೀನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದೂ ಸ್ಥಗಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ವೈಭವವನ್ನು ಕಂಡು ಹುಡುಕಲು ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಅಲ್ಲ.

ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ಜಾನಪದ ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಅಶುದ್ಧಗಳೆಂಬ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದುದು. ಚಲನಶೀಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಬಲ್ಲದು. ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಈ ಬಗೆಯದು.[೧೭]

ಎಂದು ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ' (೧೯೯೦) ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರ 'ಶಿಷ್ಟಪರಿಶಿಷ್ಟ' 'ಕೂಡುಕಟ್ಟು' ಜನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಚಲನಶೀಲ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಉದಾರವಾದಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರೊ.ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಅವರೂ ಕೂಡ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಸ್ಥಿರ ಬಿಂದುವಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರವಾಹ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಗಿಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಭಾವನೆ ಇದೀಗ ಬದಲಾಗಿದೆ.[೧೮] ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಜಾನಪದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸು ಆನ್ವಯಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಜನಪದದ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ಅವರ ನಿತ್ಯದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಲೋಕವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ, ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜನಪದ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತೆ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬದಲಾದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆಯೆ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾದರಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಚರಣಲೋಕವನ್ನು ತಳಕು ಹಾಕಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆಯ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಗೊಂಡು ಜಾನಪದದ ನಿರ್ವಚನವೇ ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವೆಯಾದರೂ, ಅವುಗಳು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಭಾವಿ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು

ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಈಗೀಗ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿರಳವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ, ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರಿಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ, ಸ್ವತಃ ಜನಪದರು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಜನಪದ ಗಾಯಕರ ಸಂದರ್ಶನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಹಿ.ಚಿ.ಬೋ: ಆಧುನಿಕತೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದಂತಹ ಪರಿಮಾಮ ಅನೇಕ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿದ್ದು ಅಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ನಿಮ್ಮಂತವರ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹಾಳಾಗುತ್ತಿವೆ ಅಂತ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ದಾಸಪ್ಪ (ಗಾಯಕ): ಏನಿಲ್ಲ ಬಾಳ ಸಂತೋಷ ಬಿಡ್ರಿ. ಇದು ನಮ್ಮಲ್ಲೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ರೆ ಆ ಕಡೀಗೆ ಬೆಳ್ಕಾಗದಿಲ್ಲ. ಒಂದಲ್ದೆ ನಾವು ಒಬ್ರೇ ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ರೆ ಇನ್ನೊಬ್ರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಾದಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಕತೆ ಬೆಳಕ್ಮಾಡಿದ್ರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ರೂ ಕಲೀಬೌದು..... ಇದನ್ನು ಪಿಕ್ಚರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗಿಯೋಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗ್ಲಿಲ್ವಾ, ಕಥೆ ರೂಪ್ವಾಗಿ ಮಾಡ್ಬಹುದು ಇಲ್ಲಂದ್ರೆ ಟಿ.ವಿ.ಗೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಪಿಕ್ಚರು ಮಾಡ್ಬೇಕೂಂದ್ರೆ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪಾರ್ಟುಗಳು ಮಾಡ್ಬೇಕು. ಪಾರ್ಟುಗಳು ಮಾಡ್ಕಂಡು ಹೆಂಗ್ಬೇಕಾರ್‍ರಂಗೆ ಇದು ಮಾಡ್ಕಬಹುದು. ಪಿಕ್ಚರ್‍ಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ್ರೆ, ಹಂಗಾದ್ರೆ ಮಾಡಬಹುದು ಇಂತಾವೆಲ್ಲ.[೯]

ಇಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಹಾಡುಗಾರ ಮಾಡ್ಲಾಗ ಹಟ್ಟಿ, ದಾಸಪ್ಪ ಅವರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದಾಗ ದಾಸಪ್ಪ ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದು, ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ, ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಗಾಯಕರೆ ಮುಕ್ತತೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ದಾಸಪ್ಪ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸಂದರ್ಶಕರ ಮಾತಲ್ಲಿ ಆತಂಕವಿದೆ. ಜನಪದ ವ್ಯಕ್ತಿವಿನ ಮಾತಲ್ಲಿ ನಿರಾಳತೆ ಇದೆ. ಬಹುಶಃ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಲನ ಶೀಲತೆಗೂ ಜನಪದದ ಚಲನಶೀಲತೆಗೂ ವೈರುಧ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೭.೪.೩. ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿ

ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅದರದೇ ಆದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಬದಲಾದಂತೆ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ. ಬದಲಾಗುವ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆ, ವಿಧಿನಿಷೇದ, ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ

ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದೋ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯೇ ಉತ್ತಮ ಎಂದು ಈಗಿನದನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವೆಯೇ ಬದಲಾಗುವ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

'ರಾತ್ರಿಯ ಹೊತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸುತ್ತಲೂ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲಿ, ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲಿ ಅಜ್ಜಿಯ ಕತೆ ಹೇಳುವ ಈ ಅಭ್ಯಾಸ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಪ್ಪುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಪಟ್ಟಣಗಳ ಗಲಿಬಿಲಿಯಲ್ಲಂತೂ ಅದು ಅಡಗಿ ಹೋದಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಮಕ್ಕಳ ದುರದೃಷ್ಟದಿಂದ ಅಜ್ಜಿಯಿಲ್ಲದ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇನಾದರೂ ಆಸೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ಒಂದು ಕತೆ ಹೇಳೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಗದರಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇನು ಪೀಡೆ ಎಂದು ಜಿಗುಪ್ಸೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಬತ್ತಿಸಿಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆ ದೊಡ್ಡವರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಆನಂದವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮರೆತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರಪಂಚದ ಸುಖಸಂತೋಷಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನವೊಂದು ತುಕ್ಕುಹಿಡಿದು, ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.'[೨೦]

ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಜೀವನಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ 'ಕತೆ' ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುವ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಆತಂಕಪಡುವುದು ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ವತ್ತು ಜೀವನ ಶೈಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಂತಿದೆ. ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ಬದಲಾದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಇಂದು ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಏನಾಗುತ್ತಿವೆ? ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಐಕ್ಯಮತ್ಯ, ಶಾಂತಿ, ನೆಮ್ಮದಿಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿವೆಯೇನೋ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸರಳತೆಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿ ಕೃತಕತೆಯನ್ನೂ, ಆಡಂಬರವನ್ನೂ ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ರಾಜಕೀಯದ ವಿಷವಾಯು ಪರಸ್ಪರ ಅಂತಃ ಕಲಹಳನ್ನು, ಕೃತ್ರಿಮತೆಯನ್ನೂ, ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅವರ ಬದಕನ್ನು ಕಬಳಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಬಡತನವೇನೂ ಬಗೆಹರಿದಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ರೈತನ ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಮಾತು".[೪]

ಈ ಮಾತು ಬದಲಾದ ಜೀವನಶೈಲಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಜನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕವೆ ನೋಡದೆ, ಜನರ ಬದುಕು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಮಾನವೀಯ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬದಲಾಗುವ ಬಗೆಗೆ ಸಮ್ಮತಿ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಂದ ಮಾರ್ಪಾಡೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ನಾಶವೊಂದನ್ನೇ ಜೀಶಂಪ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಅವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೀವನ ಶೈಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ "ಬಯಲಾಟದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮ್ಯೂಜಿಕಲ್ ಪಾರ್ಟಿಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹೊಲಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಾ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಡುಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ದಾರಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಟಿ.ವಿ.ಸೀರಿಯಲ್‌ಗಳು ಚರ್ಚೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ"[೨೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಲೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕೇಡನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಜತೆ ಇಂತಹ ಕೇಡನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಳಜಿಯಾಗದೆ, ಸಮಾಜದ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿಯೂ ಮಿಳಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

೭.೪.೪. ಮಾತು ಬರಹವಾಗಿ

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆಗಳು 'ಬರಹ'ವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ 'ಅಕ್ಷರ' ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅದರಲ್ಲೂ 'ಮೌಖಿಕ' ಜ್ಞಾನಸಂಪತ್ತು, ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಇದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ 'ಬರಹ'ದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು 'ಕೇಳುವ ಪರಂಪರೆ ಓದುವ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ವರಸೆಯೂ ಇದೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆ ಬರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಬರಹ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನ ಮೌಖಿಕ. ಪರಂಪರೆಗೆ ಮರಳಿ ಮತ್ತೆ ಮೌಖಿಕವಾದದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಚಿಂತಕರಾದ ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಬಗೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:

"ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಕಸುವನ್ನು ಪಡೆದೆವು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡೆವು. ಆದರೆ ಜಾನಪದಿಂದ ನಾವು ಪಡೆದುದೆಷ್ಟು? ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆಷ್ಟು? ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಗ್ಗಿದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಯ್ಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಭಾಷೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಬಂಜೆಯರು. ನಾವು ಪರಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯದೆ ಜಾನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುಭವವಾಗಿ ಹೊಸ ರೂಪತಾಳಿ ತಿರುಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರ, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಅನೋನ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲ."[೨೩]

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎತ್ತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಶೇಕ್ಸಪಿಯರ್‌ನ ನಾಟಕಗಳು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಗಾಯಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಾದರೆ, ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕ್ಸಪಿಯರ್ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಮೂಲತಃ ಬರಹರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು, ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ನೂರಾರು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಮೌಖಿಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ 'ಮುನ್ನೂರು ರಾಮಾಯಣ'ಗಳು ಸಹ ಇಂತಹ ಶೋಧನೆ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ'ವೂ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ 'ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದ'ದಂತಹ ಬೃಹತ್ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇನ್ನು ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಚಲುವರಾಜ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ. ಹಂಪಿ ಜಾನಪದ ವಿಜಯನಗರ ಕುರಿತ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಬರಹ' ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಮಾತು' ಬರಹವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಸ್ವತಃ ಜನಪದರು ಮಾತು ಅಕ್ಷರವಾಗುವುದನ್ನು ಬರಹ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು ಅವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ

ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಬರಹ ಪರಂಪರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮೊಹರಂನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಸಿರುಗುಪ್ಪ ತಾಲೂಕು ಆಯನೂರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಲಾಯಿ ಪದಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿದೆ. ಈಗಲೂ ಮೊಹರಂ ಪದ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದ, ಡಪ್ಪಿನಾಟಕಗಳು ಮುಂತಾದ ಕೈ ಬರಹದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬರಹದ ಕುರಿತಾಗಿ ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಜನಪದ ಗಾಯಕ ದಾಸಪ್ಪನವರನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಆತ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ಈ ಕಥೆ ಪ್ರಿಂಟಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏನಾಗ್ತದೆ, ಕಲಿಯೋಕೆ ಇವರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಲ್ಲ. ಅವ್ರಿಂದ ಅವ್ಕಾಶ ಆಗಲ್ಲ, ಪ್ರಿಂಟ್ ಇದ್ರೆ ಅವರ್ಗೆ ಬೇಕಾದಾಗ, ಬೇಕಾದಾಗ ನೋಡ್ಕಂಡು ಇದ್ನ ಕಲೀಬೌದು. ಒಂದು ದಿನ ನಾನು ಸಾಕಾದಾಗ ಒಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಹೇಳಿರ್ತೀನಿ. ಸಾಕಾಯ್ತು ಅಂತ ಸುಮ್ನೆ ಆಗ್ತೀನಿ. ಇನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಹೇಳಿರ್ತೀನಿ. ಅದು ಮನ್ಸಟ್ಟು ಇರಲ್ಲ. ಅದ್ರಿಂದ ಪ್ರಿಂಟ್ ಇದ್ರೆ ಕ್ಲೀನಾಗಿ ಯಾವಾಗ್ಬೇಕಾದ್ರೆ ಅವಾಗ ನೋಡ್ಕಂಡು ಅವುವ್ರ ಮನಸ್ಕೆ ಅವ್ರೆ ತಿಳ್ಕಂಡು ಕತೆ ಕಲ್ಕೋಬಹುದ್ರಿ."[೨೪]

ಹೀಗೆ ದಾಸಪ್ಪ 'ಬರಹ'ವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಎಷ್ಟುದಿನ ಅಂತ ಉಳಿಯುತ್ತೆ ಅನ್ನುವ ಆತಂಕ ಇಂತಹ ಗಾಯಕರಿಗಿರುವುದು ಸಹಜ. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಃ, ಜನಪದರ ಅನುಭವ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಸ್ವೀಕಾರದ ಭಿನ್ನನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಸ್ವೀಕಾರದ ಮನೋಧರ್ಮವೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನೆ ಜನಪದರ ಸ್ವೀಕಾರದ ನೆಲೆ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೆ ಬೇಕು. ನಿಜಕ್ಕೂ ಜನಪದರು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ? ಎನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಜನಪದ ಕಲೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಜನಪದರ ವಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ವಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಗೌಣವಾಗಿಸಿದವು. ವಿರಳವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಜನಪದರ ಆತ್ಮ ಕಥನದ ಗದ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಭಾಗಗಳು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಈ ಮಿತಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರದ್ದೂ ಹೌದು. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಆಮದಾದ ಜನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಹೌದು.

೭.೫. ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ

'ಅನ್ವಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾತೆ, ಅನ್ವಯವಾಗದ ವಸ್ತು ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅನ್ವಯ' ಎನ್ನುವುದು ಸಹ ನಿಸರ್ಗಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅಂತೆಯೇ ನಿರ್ಸಗ ಸಹಜ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದಿರುವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದದಿದ್ದರೆ ಅದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲದ ವಸ್ತು, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ನಿಸರ್ಗಸಹಜ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಎಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ, ಅಂತಹ ಕಡೆ ಹೊಂದಿಸಬಲ್ಲ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರುವವರು ಒಂದು ಕಾಲದ ವಸ್ತು, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಅಥವಾ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅದರ ನಿರಂತರತೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೆ 'ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಆನ್ವಯಿಕ ಮನಶಾಸ್ತ್ರ, ಆನ್ವಯಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಉಪಶಾಖೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ, ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪೊರೆಕಳಚುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಲನಶೀಲ ಜೀವಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ನಿರಂತರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಮೊದಲು ಇಂತಹ ಸಹಜ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಆನ್ವಯಿಕ ಧಾರಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು. ಆನಂತರ ಸಹಜವಲ್ಲದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೆ ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ನಿರಂತರ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿನ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕಾಲದ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ, ಕಳೆದು

ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು, ಲೋಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿದೆ.

ಆನ್ವಯಿಕ ಆಲೋಚನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಜೀ.ಶಂ.ಪ.ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ. ಅವರು ಜನಪದದ ರಮ್ಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಜನಪದದ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ತೋರಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಜನಪದದ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದರು. ಆನಂತರ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಮತ್ತು ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಮುಂತಾದವರು ಆನ್ವಯಿಕ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದವರು ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ. ಇವರಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಆನ್ವಯಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕ ರೈ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಂತೆ," Pauld De Casvaltlo- neto ಅವರ History of IBERO American Floklore Mestizo Clutures (೧೯೬೯) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'Applied Folklore' ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಉಲ್ಲೇಖವೆಂದರೆ 'ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಗುರಿಯುಳ್ಳ 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ' ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜಾನಪದವೆ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ನಾಶಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಈ ಮೂಲಕ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಬಹುದು."[೨೫] ಇದು ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ರಿಚರ್ಡ ಎಂ.ಡಾರ್ಸನ್ನರು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ಕುರಿತಂತೆ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳೆಂದರೆ 'ಜಾನಪದವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವುದು, ಅನಗತ್ಯವಾದುದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದು' ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಆನ್ವಯಿಕ' ಚಿಂತನೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ದೀರ್ಘವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗಿಂತ ಅವುಗಳ ಸಾರರೂಪಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಭಿನ್ನನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು, ಅವುಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇಲ್ಲಿನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಅನ್ವಯ, ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯ, ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವ ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ.

೭.೫.೧. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯ

ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಬಹುದು, ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸುವುದು, ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಳಿತನ್ನು ಬಯಸುವ ಅಧ್ಯಯನವೆ ಸರಿ, ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯ'ದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆ ಕೂಡ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಂತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಬಿಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೂ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಿಂದಲೂ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಭಾವ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೇಲಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಲೋಕಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬಳಸಿ ಅಥವಾ ಅನ್ವಯಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ತುಡಿತ. ಇದರ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

ಜನಪದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲೆಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಮತಗಳ ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳ ಅಂತರಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರೂ ಸಮಾನ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೀಡೆಗಳಿಗೆ ಸರಳವಾದ ಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸರಳ ಬಂಧವು ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳ, ಕಲಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ತಜ್ಞರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.[೨೬]

ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಕೆಡುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮದ್ದೆಂದರೆ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವಂತಿದೆ. ಹೊಸ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಜನಪದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು, ಈ ಮಾತಿನ ಸಾರಾಂಶ. ಬಹುತೇಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಇದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಕೂಡ ಬಹುಪಾಲು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಮಾದರಿ ಜನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದ್ದೆ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಇಂದಿನ ಮಹಿಳೆಗೆ ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು

ಮೀರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ತೀನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಜಾನಪದದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಮನರಂಜನೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಬೋಧನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು'[೨೨] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ 'ಜಾನಪದ ಯಾವತ್ತೂ ತನಗೆ ತಾನೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದು ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ'[೨೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಧೋರಣೆಯ ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅನಗತ್ಯ.

ಜನಪದ ಆಕರಗಳಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಳಿತಾಗಿಸುವುದು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾದರೂ, ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಜನಪದದ ಒಳಗೆ, ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಯಮಗಳಿವೆ, ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೆ ಉಳಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನಲೋಕದೊಳಗೆ ಕೆಡಕುಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ, ಇಂದಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಇಂತಹ ಜನಪದ ಹೇಗೆ ಒಳಿತಾಗಿಸಬಲ್ಲದು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎದುರಾದ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸ್ವಲ್ಪ. ಇದರ ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಇದ್ದ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಕೆಲವು ಜನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ 'ಹೊಸ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹಾಯಿಸಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಜಾನಪದವನ್ನು ಮೋಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅದರೊಳಗೆ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲೆಯುವುದು ದಲಿತರ ಅನನ್ಯತೆ' ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷಣ ಈ ಹೊತ್ತು ದಲಿತರ ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ 'ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದವನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ, ಹಳ್ಳಿಗಳು ನಗರಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾಲೆಯ ಸಮುದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಿನ್ನಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಈಗ ಹೊಸಕಾಲದ ನವ ವೈಚಾರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಾನಪದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೭.೫.೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅನ್ವಯ

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಕಲಕಿದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳೂ ಸೇರಿವೆ' ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟದ ರೂಪ. ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದರೆ ಈ ಹೋರಾಟವು ನಡೆದು ಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿ ಸಂರಚನೆಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರೂಪದವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಕಲೇವಾಲ'ದಂತಹ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ನೆನಪನ್ನಾಗಿ ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಕಟ್ಟುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ ಮಾರಣ ಹೋಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜರ್ಮನಿಯೂ ಇದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹುದೆ ಇಬ್ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಭಾರತವೂ ಎದುರಿಸಿದೆ[೬೯] ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ನಂತರ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳಾಗಿ 'ರಾಜ್ಯ' ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಇಬ್ಬಗೆಯ ನೀತಿಯಿದೆ. ಈಗ ನಾವು ಕರೆಯುವ 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಇಂತಹದ್ದೆ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ.

ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಗಡಿರೇಖೆಗಳ ಒಳಗಿನ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಜನಪದರ ಲೋಕಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಜತೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಧೋರಣೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ದೇ.ಜ.ಗೌ ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಯಿಬೇರು' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಸಲು ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದರು.

"ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಂಕೇತ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಯಿಬೇರು. ಅದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಲಿಂಗಬೇದವಿಲ್ಲದೆ ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ವಿವಿಧಾಭಿರುಚಿಯ ನಾನಾ ಜನಾಂಗಗಳ ವಿವಿಧ ವಯೋ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ"[೭೦]

ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಭಾವನೆಯ ಕಟ್ಟಲು, ಒಂದು ಏಕೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಭಾವವನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಜನಪದ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಯೋಚನೆಗೆ ಸರಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇ.ಜ.ಗೌ. ನಿಲುವು. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವವಾದ ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಆಕರಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಲೆ ಅವುಗಳ ಏಕೀಕೃತಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಸಲು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಶ್ರಮಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಧ್ವನಿ ಇತ್ತೇ ಹೊರತು, ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಗೊಳ್ಳುವ ಏಕೀಕೃತ ಧ್ವನಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮ ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಜೀವನ ಶಿಕ್ಷಣ' ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜನಪದೀಯ ಬದುಕಿನ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಆಗ ಜನಪದರು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ದವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶಿಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಭಾವುಕವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮಟ್ಟದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಯೋಚಿಸಿರಲಿಲ್ಲ"[೩೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿದ್ದು ಅದು ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ನಿಲುವು. ಜನಪದ ಆಕರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಜನಪದ ಆಕರವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯದೆ ಹೊರತು, ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನೆಲೆಯೇ ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ದೇ.ಜ.ಗೌ., ಜೀ.ಶಂ.ಪ., ಬಿ.ಎಸ್.ಗದಿಮಠ, ಎಸ್.ಕೆ.ಕರೀಂಖಾನ್ ಮುಂತಾದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವುಕತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿದರು.

ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಭಾರತದ ನವೋದಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಣಾಮ. ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನವೋದಯದ ಎರವಲು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಭಾರತ ವಸಾಹತು ಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಹೊಸದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ ಮೊದಲಾದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಎಚ್ಚರ ಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ

ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅಂದು ಇದ್ದವು. ಈ ಮಾತು ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾವೂ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾಂತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ಇಂಥ ವಿಚ್ಛಿದ್ರತೆಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಡೆದು ಆಳುವ ಕುತಂತ್ರವೊಂದೆ ಇದ್ದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಜಗತ್ತು ದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಇವರಿಗೆ ದೊರೆತದ್ದು ಭಾರತೀಯರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಧರ್ಮ ಆಚರಣೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳಂಥ ಪರಿಕರಗಳು. ಈ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅನಾನವರಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಆಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲ ಜಲ, ಪರಿಸರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ಆಗ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸತೊಡಗಿದರು.

೭.೫.೩. ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯ

ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಂತ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಹಂತ, ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಹಂತ, ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಂದುವರಿದ ಒಂದು ಹಂತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಮುಂದುವರೆದ ಹಂತ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಅಲ್ಲಿಯದನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುವ, ಪರಿಚಯಿಸುವ, ಮತ್ತು ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಇವರೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜಾಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೇನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾದದ್ದು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅಥವಾ ಹಿಗ್ಗಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ."[೨೨]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ನಡೆದಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಳು ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ

ಅನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ.ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ೧೯೭೮ ಕೃತಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶ್ವ ಜಾನಪದ ವೇದಿಕೆಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಇತ್ತಹರಿಯುತ್ತದೆ"[೩೩] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಯ ಬೇಕೆಂದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದವನ್ನು ತುಂಬುವುದೆಂತಲೇ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸೂಚಿಯ ಸ್ಮಿತ್ ಥಾಮಸ್ ಮಾದರಿ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ವೀರಣ್ಣದಂತೆ, ಸಂದ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಮೊದಲಾದವರು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆಶಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗಸೂಚಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದವರು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಾರ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಆದರೆ ಈ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡದಿರುವುದೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಬಗೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರು 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ,' "ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿದೇಶಿಯರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ತೋರು ಬೆರಳುಗಳಾಗಬೇಕೆ ವಿನಃ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಗಳಾಗಬಾರದು, ಹೊರದೇಶದವರೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಬರುವಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕು"[೩೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಕುರಿತ ನಾಲ್ಕು ಲೇಖನಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜಾನಪದ ಸಿದಾಂತಗಳ ಅನ್ವಯದಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಸಮರ್ಥನೆಯೆಂದರೆ "ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಥೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ದೃಷ್ಟಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯದೆಡೆಗೆ ಸಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ"[೩೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ, ಒಂದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಲಗತ್ತಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ದ್ವಂದ್ವ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ.

ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲು ಹೀಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರೆ ದೇಶಗಳ ಜಾನಪದದೊಡನೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಎಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ (General) ಹಾಗೂ ಎಷ್ಟು ವಿಶಿಷ್ಟ (Specific) ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು "ಬಾಳೆ ಮೀನು, ಮಗುಡು ಮೀನು" ಎಂಬ ತುಳು ಜನಪದ ಕಥೆಯ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ವಿಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಸ್ಥಿತ್ ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರ Types of the Folktale ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಸಂವಾದಿ ವರ್ಗದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತುಳು ಜನಪದ ಕಥೆ ಹೇಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಚೆನ್ನೆಮಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪೀಟರ್ ಜೆ. ಕ್ಲಾಸ್ ಬರೆದ ಲೇಖನ, ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ Indian Oedipus, Hauchi a Kannada Cindrella ಲೇಖನಗಳು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ತುಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥಾವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಅದು ಸಹ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ.[೩೭] ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮಿತಿಯೂ ಇದೆ, ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

೭.೫.೪. ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯ

ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಜತೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು? ಎನ್ನುವ ಯೋಚನೆಯನ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಜನಪದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕುರಿತೇ 'ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ' ಆಲೋಚನೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಜೀಶಂಪಾದಿಯಾಗಿ ಈತನಕವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮುಖ್ಯಧ್ಯೇಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಗೊಳಿಸುವುದೂ ಒಂದು. ಉಡುಪಿಯ ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ, ರಾಮನಗರದ ಜಾನಪದ ಲೋಕ, ಅಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಾದ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಧೋರಣೆ ಕೂಡ ಜಾನಪದದ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆ. ಜನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ನಂತರ,

ಹೊಸರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಸರೂಪಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುಖ್ಯಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ರಸ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಂತರದ ಹೊರಳು ನೋಟವೇ ಅನ್ವಯಿಕತೆ.

ಬಿ.ವಿ.ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರೋಢೀಕೃತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

೧. ಜನಪದ ಅಡುಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೨. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ತೆರೆದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಔಷಧಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಚಾರ ನೀಡುವುದು.

೩. ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಆಟಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ಶಾಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ತರುವುದು.

೪. ಜನಪದ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಆರಿಸಿ ಶಾಲಾ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಠ್ಯ ವಿಷಯದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುವುದು.

೫. ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡುವುದು.

೬. ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಯೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುವುದು.

೭. ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಗೆ ಅಡ್ಡಬರುವ ಕೆಲವು ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ಕೆಟ್ಟ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೮. ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಪದವಿಧರರನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಜೀವನದ ಮೇರೆಗೆ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸ ಕೊಡುವುದು.[೬]

ಇಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜತೆ ಜನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹದ್ದೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು

ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರು, ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದಾಗ ಪ್ರಸ್ತಾವ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದಾಗ ಕೈಗೊಂಡು ಬಹುತೇಕ ಯೋಜನೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪೂರಕವಾದವುಗಳು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ 'ಜಾನಪದದ ಆನ್ವಯಿಕತೆ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆನ್ವಯಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಜಾನಪದದ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯವೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಇಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ಶುದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ, ಎಲ್ಲರಿಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಬಗೆಗೆ ಸಲಹೆ ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ"[೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಆರ್ಥಿಕ' ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವುದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿದೆ.

ಒಂದು ಕಡೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸರಕಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೆ ಜಾಗತಿಕರಣ ವಿರುದ್ಧ ಪರ್ಯಾಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಪರವಾಗಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದೈತ್ಯ ರಾಕ್ಷಸದಂತಹ ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ದೇಸಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಭಯವೂ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಎದುರು ಬದುರು ನಿರ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರ ಮಾತುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಧರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನಪದವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸರಕನ್ನಾಗಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಹ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಇದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಸಹಜವಾಗಿ ಜನಪದ ಲೋಕವೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ಪ್ರಗತಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು

ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮುಂದುವರಿದು 'ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳ ಮೊತ್ತವೆಂಬ ವಿವರಣೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿನ 'ನವ ಜಾನಪದ,' 'ನಗರ ಜಾನಪದ'ಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಜಾನಪದ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಭಾರತದಂತ ಬೇಸಾಯ ಪ್ರಧಾನ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಆದಿಕ್ಯವಿರುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದುದು ಪರಂಪರಾಗತ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜಾನಪದದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ''[೫] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಭಾರತದಂತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ರೈ ಅವರು ವಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದದ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿವೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯದ ಸಾಧ್ಯಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ 'ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ: ದೃಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿ' ಲೇಖನ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು, ಎನ್ನುವ ಹಿ.ಶಿ.ಯವರು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವ ಹೊಸತನವನ್ನು ಬೇರೆ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ವಿರೋಧಿವಿದೆ ಎಂದು ವಿರೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೊರದೃಷ್ಟಿಯ ಆನ್ವಯಿಕತೆ, ಆಂತರಿಕ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊರದೃಷ್ಟಿಯ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ, ಆಂತರಿಕ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಲವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನೀತಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗುಲಾಮತನ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿ.ಶಿ.ಯವರು ಬಹಳಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಎಂದಾಗಲೂ ಅದರ ಗುಣ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಹಿ.ಶಿ.ಯವರು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೂಲಕ ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಲೋಕದ ಸಂಕೇತಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಕಾರಣ ಜನಪದ ಸಂಕೇತ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವ ಕಾಪಿರೈಟ್ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಜನಪದರೆ ಆಧುನಿಕವಸ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ

ಮಾರುಹೋಗಿ ತಾವೆ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಆಲೋಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳ ಜತೆಗೂ ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯೂ ಇದೆ. ಇದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕಾರಣ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಜೀವವಿರೋದಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹವುಗಳ ಜತೆ ಜೀವ ಪರವಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ಸ್ವತಃ ಜನಪದ ಲೋಕವೆ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು, ಅಪಾಯವೆ. ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೭.೬. ನವ ಮೌಖಿಕತೆ

ಜನಪದವೆಂದರೆ 'ಮೌಖಿಕತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಂಬಿಕೆ. ಇನ್ನು ಮೌಖಿಕತೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಜನಪದೇತರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಈ ಚಿಂತನೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕತೆಯ ನಂತರ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಮೌಖಿಕತೆಯೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಮೌಖಿಕ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳೆನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಬಗೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನವಮೌಖಿಕದ ಆಶಯವಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ನವಮೌಖಿಕತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಬದಲಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆ ನವಮೌಖಿಕವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಾದ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ನಗರ ಜಾನಪದ; ಸಿನಿಮಾ ಜಾನಪದ, ಪದ ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ ಜಾನಪದ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದವೆಂದರೆ 'ಮೌಖಿಕತೆ' ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಆಚೆಗಿನ ಜನಪದದ ಜಗಿತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು: ಮೌಖಿಕದಿಂದ ನವಮೌಖಿಕದತ್ತ ಎರಡು: ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿತ ಮೌಖಿಕತೆ ಮೂರು: ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಜನಪದ.

೭.೬.೧. ಮೌಖಿಕದಿಂದ ನವಮೌಖಿಕದತ್ತ

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಫಲ. ಆಧುನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯ

ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಅದು ಪುನರ್ ಯಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಬಿತ್ತರವಾಗುವುದೇ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಪುದು. 'ನವಮೌಖಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿರುವ ಹೈಬ್ರಿಡ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ವಿರೋದ್ಯಾಬ್ಯಾಸಗಳಿರುವ ಈ ಜೋಡಿ ಪದ ಜನಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಖರತೆಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಟೀಕೆಗೆ ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪದವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ'[೪] ಎಂದು ರಂಗಚಿಂತಕ ಪ್ರಸನ್ನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಮೌಖಿಕತೆ'ಯನ್ನು 'ನವಮೌಖಿಕತೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ರೇಡಿಯೋ ದೂರದರ್ಶನ, ಸಿನಿಮಾ, ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿತ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರ ವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನವಮೌಖಿಕತೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ದ್ವನಿಮುದ್ರಣಗೊಂಡು ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತರವಾಗುವುದು, ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವುದು, ಜನಪದ ಭಾಷೆ, ಉಡುಪು, ಆಶಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಿನಿಮಾ ತಯಾರಾಗುವುದು, ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೇಳುವುದು, ಅಂತರ್ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಕಿಕ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣವನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ರೂಪಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕಾಲದ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದ ತಾನು ಬದಲಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಚಲನೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವಂತಹದು, ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮೂಲಕವೂ ಆಗುಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವಮೌಖಿಕತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬರಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪ್ರಸರಣವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಜನಪದ ಎಂದಾಗ, ಅದರ ನಾಶದ ಛಾಯೆಗಳು ಮೂಡಲಾರಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯುವ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಸಾರದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕತೆ ಪುನರ್‌ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾದ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಮರಳಿಬರುತ್ತವೆ. ಜನಪದದ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕನ್ನಡದ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕತೆ ಪಡೆಯುವ ಹೊಸರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಹೊಸ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ. ಜನರ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಪ್ರಸರಣವಾಗುವಂಥದ್ದು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ, ಒಂದು ಬಾರಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಗೊಂಡ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಪ್ರದರ್ಶನವಾದಾಗ ಪಠ್ಯ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ಜನಪದ ಗಾಯಕರು ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಸರಿ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೆ ಬದಲಾಗುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು 'ನವಮೌಖಿಕತೆ' ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸ ಹೊರಟಾಗ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂವಹನ ಯಂತ್ರದ ಮೂಲಕ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಬ್ಬರಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂವಹನವಾಗುವಾಗ ಬದಲಾಗುವ ಪಠ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ, ಹಾಡು ಒಮ್ಮೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಲೆಯನ್ನು ನೂರು ಬಾರಿ ಮರು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೇಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ 'ಮೌಖಿಕ' ಕೇಳುಗ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇದರ ಸಂವಹನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿರಿದಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗಾಯಕರ ಹಾಡು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣಗೊಂಡರೆ, ಅದು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರಿಗೆ ಸಂವಹನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಕಲೆ ಕರ್ನಾಟಕದ್ಯಾಂತ ಪರಿಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಿಂತ, ನವಮೌಖಿಕತೆ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಮಾಣ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ದೂರದರ್ಶನ, ಸಿನಿಮಾ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಲದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪಲ್ಲಟ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತಹದ್ದು. ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ನವಮೌಖಿಕತೆ ಬಗೆಗೆ ರಂಗಚಿಂತಕ ಪ್ರಸನ್ನ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಹೇಗೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಹಾದಿಗಳಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನ ರೂಪಿಸಿದ ರಾಜಮಾರ್ಗಗಳು ಎನ್ನಬಹುದಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಜನಮೆಟ್ಟಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಕಾಲುದಾರಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಎರಡನೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಬುದ್ಧ,

ಬಸವಣ್ಣಾದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೂಡ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಹಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಹಾದಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮೌಖಿಕತೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಯಂತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕತೆ ಎಂಬ ಕಾಲು ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಹನ ಸಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭ ಎಂತಹದ್ದೇ ಇರಲಿ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ, ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ. ಇದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ."[೪೧]

ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂವಹನ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರದ ನಡುವಿನ ಸಂವಹನ ಆಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಇದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಇಂದು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವಾಗಿ 'ನವಮೌಖಿಕತೆ' ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನರು ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಮಾತುಗಳ ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡೂ ಬೆಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯತೊಡಕೂ ಹೌದು.

೭.೬.೨. ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿತ ಮೌಖಿಕತೆ

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಶಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು ೬೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ವಿರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದದ್ದಕ್ಕಿಂತ, ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬರುವ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯೆ ಅಂತಿಮ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸ ವಲಯ, ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಅಂತಲೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನಪದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ದಟ್ಟವಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಹೊಸ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಚಿತ್ರಣಗಳು ಮೂಡತೊಡಗಿದವು. ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ ತರೀಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ಮೊದಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ ನಡೆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ, ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಉಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಯೋಚನೆ ಚರ್ಚೆಯಾಯಿತು. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ಈ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ:

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಕಾಣಬೇಕು, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಬಹುಜಾಗ್ರತೆಯಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಡುವವರು ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೆ,

ಹಾಡಿನ ಜತೆಗೆ ಹಾಡುವ ರೀತಿಯೂ, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವ ರೀತಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಹಾಡನ್ನು ನಾನಾರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಬಹುದು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕು. ಸಾಕಷ್ಟು ಟೇಪುಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಗ್ರಾಮಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಯಾರು ಯಾವ ಯಾವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಮಂಡಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಎಂದು ಸಂಗ್ರಾಹಕರಿಗೆ ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಜಿಲ್ಲಾ ಮಂಡಿಳಿಗೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ವಹಿಸಬೇಕು. ಇದು ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನುರಿತ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರು ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಮೂರು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗಬೇಕು. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುವುದು ಬಹಳ ಅವಶ್ಯ.''

ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿತವಾಗಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗಲೆ, ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಕ ಉಳಿಯಬಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಎಚ್.ಎಲ್.ಎನ್. ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಬರಹರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದೆಂದರೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವವರು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರೆ. ಪ್ರಕಟಣಾರೂಪದ ಉಳಿಕೆ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥವಲಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣದ ಮೂಲಕ ಸರ್ಕಾರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಮರುಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿ ಹಳ್ಳಿಗರು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಕೇಳಬಹುದು. ಎಂಬುದು ನಾಗೇಗೌಡರ ಕಾಳಜಿ. ಇದು ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಸರಣದ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪ. ಇಂತಹ ಯೋಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗರಿಗಟ್ಟುತ್ತಾ ಬಂತು. ನಾಗೇಗೌಡರು ಸ್ವತಃ ರಾಮನಗರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಜನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಕೂಡ. ಉಡುಪಿಯ ಆರ್.ಆರ್.ಸಿ. ನಲ್ಲೂ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಮಾತಿನ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಅಕ್ಷರರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಯಾರ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿವೆಯೋ ಅವರೆ ಅಕ್ಷರ ರೂಪವನ್ನು ಓದಲಾರರು. ಅಂದರೆ ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಕಾಲವಿದರಿಂದ 'ಅಕ್ಷರ' ಅವರದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ

ಜನಪದರನ್ನು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೆಂತಲೂ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಾಗಿ ಅಕ್ಷರವಂತ ಸಮುದಾಯ ಮುಂದೆ ಜನಪದವನ್ನು ಓದಿ ಉಳಿಸಬೇಕೆಂತಲೂ, ಇರುವ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲದಲಿಯೇ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣವಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಹಾಡಿದ ಗಾಯಕರು ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲೋ ತಾನು ತಪ್ಪಿದ್ದರೆ, ಅಯ್ಯೋ ಅಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುದ್ರಣ ರೂಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗಲೂ ಸುರಕ್ಷಿತ ಸಂಗ್ರಹ, ದೀರ್ಘಕಾಲ ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಮುದ್ರಣರೂಪದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರಿಗಾಗಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ, ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುವುದೆ ಮೇಲುಗೈ ಸಾದಿಸಿತು.

ಜನಪದ ಆಧುನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಪರಿಕರಣಗಳು ಎಂದಾಗ ಆಡಿಯೋ, ವೀಡಿಯೋ, ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕುರಿತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಇಲ್ಲಿನ ಮುದ್ರಣವೂ ನವಮೌಖಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾದರೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಸಂದರ್ಭ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳಂತಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಾತುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಒಂದೇ ವೇಳೆಗೆ ಹಲವಾರು ವೀಡಿಯೋ ಕ್ಯಾಮರಾಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿರಳವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ, ಯಾರ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಸ್ಥಿತಿ ಉತ್ತಮವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕರ್ತರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ವೀಡಿಯೋ, ಕ್ಯಾಮರಾ, ಬಳಸುವಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾಗಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ವೀಡಿಯೋ, ಕ್ಯಾಮರಾ ಬಳಸಿ ದಾಖಲಿಸುವಷ್ಟು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿರಳವಾಗಿಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತವೆ. ಆಯ್ಕೆಯ ಗುಣವನ್ನೆ ಮೀರುವ ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರಾದ, ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬಡವರಾದ, ದೇಶದವರ ಆಲೋಚನೆಗಳಿವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.''

ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೌಖಿಕತೆ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುವುದೆಂದರೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬ

ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಕೇಳುವಷ್ಟು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪಕ್ಕೆ ಬರವೆ? ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಮೌಖಿಕತೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಿಲುವು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುವಂತದ್ದಲ್ಲ ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳತಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೭.೬.೩. ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಜನಪದ

ಇಂದು ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮಾದ್ಯಮಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ. ಸಮಾಜದ ಸಂವಹನೆವೆ ಸಮೂಹ ಮಾದ್ಯಮಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವಲಂಬನೆ ಇದೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಂವಹನವೆ, ಇಂದು ಮಾದ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವಿಂದು ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಸಹ, ಸಮೂಹ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಸಿ, ವಿಡಿಯೋ ಚಿತ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವುದು, ಒಂದು ನೆಲೆ. ಇದರ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಮಾಣ ತುಂಬ ಸೀಮಿತ, ಆದರೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೇಡಿಯೋ, ದೂರದರ್ಶನ, ಸಿನಿಮಾ, ಸಿ.ಡಿ. ಡಿ.ವಿ.ಡಿ., ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಸ್, ಅಂತರ್ಜಾಲ ತಾಣಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ದ್ವನಿ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸುವುದು, ಮತ್ತು ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಮೌಖಿಕತೆಗೆ ಸಂವಹನದ ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯಿಂದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಿಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಗ ರೇಡಿಯೋ ಎಫ್.ಎಮ್.ಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಯ ಒದಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಹಬ್ಬ ಜಾತ್ರೆಗಳ ವೀಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೇರ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ದೂರದರ್ಶನ ಛಾನಲ್‌ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಸಿನಿಮಾಗಳು ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಡುಗಳ ತಯಾರಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಇದರ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ.

ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೆ ಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಅಪ್ಪಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮಾಡದ ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿಯವರ 'ಜನಪದ ಮತ್ತು ನಗರ ಜಾನಪದ' ಕುರಿತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಪ್ರಸರಣ ಬಗೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಳನೋಟಗಳಿವೆ. ಈ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ನಗರದೊಳಗಿನ 'ಹಳ್ಳಿ' ಹಳ್ಳಿಯೊಳಗಿನ 'ನಗರ' ಹೇಗೆ ಸೋಜಿಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಸದಾ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

"ನಗರದ ಹಳ್ಳಿಗರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಲಸೆಗಾರರಾಗಿದ್ದ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಬರದೆ ನಗರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಬೈಸಿಕಲ್ಲು, ರೇಡಿಯೋ, ಗಡಿಯಾರ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಅವನ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ಇವುಗಳನ್ನು ವೈಭವದ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದರು. ಈ ವೈಭವದ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಜೀವನದ ಅವಶ್ಯಕ ಅವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವ ನಗರಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಗರಗಳ ಪ್ರಭಾಪ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಸದ್ದು ಗದ್ದಲವಿಲ್ಲದೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ".[೪೪]

ಇಲ್ಲಿ ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆಯುವಿಕೆ, ಸಂಕರಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಲೇಖಕರು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅದು ನಗರದಲ್ಲೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ 'ನಗರ ಜಾನಪದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಮೌಖಿಕತೆಯೇ, ನಗರದಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ರೇಡಿಯೋ ಮಾಧ್ಯಮದ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವೀಕಾರದ ಯೋಚನೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ನವಮೌಖಿಕತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಆಲೋಚನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದವರು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಅವರ 'ದೇಸೀ' ಮತ್ತು 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ' ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ಮಾದರಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಎದುರುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕತೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಜಾನಪದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಹಳೆಯ ಜಾನಪದರ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಆಧುನಿಕಾಂತರಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೊಸ ಯುಗದ ಜಾನಪದಲ್ಲಿ ನಮಗರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ

ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಆಕೃತಿಗಳು ಬಿತ್ತರಗೊಂಡಿವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಕೂಡ ತಾಂತ್ರಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಯಾಂತ್ರೀಕೃತ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಶಿಸುತ್ತಿವೆ. ಎಂದರೆ ಅದು ಈ ಬಗೆಯ ಆಂತರಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ"೪೫

ಹೀಗೆ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ಜಾನಪದ ರೂಪಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಗೆ ಆತಂಕದ ಮನೋಭಾವ ತೊರೆದು, ಜನಪದ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರ್ಯಾಯ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ನೋಟಗಳು ತುಂಬ ಬೀಸುಹೇಳಿಕೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದುಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದಾಗ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಹೊಸ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ೨೦೦೨ರಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ೨೦೦೧ರಲ್ಲಿ ನಕಲಿ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಸಂವಾದ ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಪಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ವಿವರದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾದವು. ಅಥವಾ ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಹಂತದ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದವು.

ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು 'ಓದುವ' ಗ್ರಹಿಸುವ ಪರಂಪರೆಗೆ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ 'ನೋಡುವ' 'ಕೇಳುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಓದುವ ಪರಂಪರೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ 'ನೋಡುವ' 'ಕೇಳುವ' ಮಾದ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿವೆಯೋ ಹೊರತು, ಇವು ಓದಿನ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೇಡಿಯೋ, ದೂರದರ್ಶನ, ಸಿನಿಮಾ, ಅಂತರ್ಜಾಲಗಳು ಜನಪದವನ್ನು ಹೊಸರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವಿಲ್ಲದ ಖಚಿತ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನವಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ತೊಡಕಾಗಿರುವುದು ನಿರಂತರ ತೀವ್ರ ಬದಲಾವಣೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ 'ಮೌಖಿಕತೆ' ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯಾದದ್ದು ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ ರುಜುವಾತು ಪತ್ರಿಕೆಯು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ 'ಸಂವಹನ' ಕುರಿತಾದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಬೇರೆ

ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಈ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮಂಡನೆಯಾದವು. ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಯುರೋಪ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ನವಮೌಖಿಕತೆಯೇ ಬೇರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ನವಮೌಖಿಕತೆಯೇ ಬೇರೆ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ:

"ಸಂವಹನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಅನುಮಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಯಾರಿ ಕೂಡಾ ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈಗ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸರದಿ ಬಂದಿದೆ.

ಇದು ನಮ್ಮ ಸರದಿ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲೂಬಹುದಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಬೆಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಂತಹ ಸೀಮಿತ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯುರೋಪಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವ ವೇಳೆಗೆ ಇಡೀ ಯುರೋಪ್ ಖಂಡ ಏಕೀಕೃತ ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕರಣದ ಮೂಲಕ ಯುರೋಪಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ಏಕೀಕರಣಗೊಂಡಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಲಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಯುರೋಪ್ ಸಜ್ಜಾಗಿ ನಿಂತಿತ್ತು. ನೀತ್ಸೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಕೂಡ ಸತ್ತಹೋಗಿದ್ದ."[೬]

ಅಂದರೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಯುರೋಪ್ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ರೀತಿಗೂ, ಭಾರತವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೂ ತುಂಬಾ ಅಂತರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಥವಾ ಯುರೋಪ್ 'ನವ ಮೌಖಿಕತೆ'ಗೆ ಹಪಾಹಪಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳು ಹಪಾಹಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಏಕೀಕೃತ ಸಮಾಜವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಯುರೋಪ್‌ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಕೂಡ. ಹಾಗಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಭಾರತದ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು ಎಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ 'ಪದಲಭ್ಯತೆ' 'ಪ್ರತಿಮಾಲಭ್ಯತೆ' 'ಕುಲದಲಭ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೂರದರ್ಶನ ಕಡಿಮೆ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುತ್ತ ಭಾಷೆ ಸವಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವೈಲಬಿಲಿಟಿ ಆಫ್ ವರ್ಡ್ಸ್ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಮುಖಗೊಳಿಸಿ ಕಾಲದ ಲಭ್ಯತ ಕಡಿಮೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರರ ಪ್ರಾಣಾದಾಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಲಭ್ಯತೆ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಕವಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆತಂಕದ ಬಗೆಗೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಅವರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಜನಪದರ ಹೊಸ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಚಿಂತಕರಾದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಸಿನಿಮಾ ಒಂದು ಜಾನಪದ' ಎಂಬ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಕತೆ, ಜನಪದ ಆಶಯ, ಜನಪದ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಜನಪದ ಕಲೆ, ಜನಪದ ಸಂಗೀತ, ಜನಪದ ಉಡುಗೆ-ತೊಡುಗೆ, ಇಂತಹುಗಳನ್ನು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಮೆರಗುಕೊಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಸಿನಿಮಾ ಕೂಡ ಜಾನಪದವೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ತುಂಬ ಹಳೆಯ ಚರ್ಚೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದದ ಮರು ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬರಗೂರರು ಈ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೌಖಿಕತೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಹಂತವಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ನೆಲೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯಿಂದಾಗುತ್ತಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಮೋಹದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಡುಕನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳು ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯದಂತೆ ಕೆಲಸ

ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆ ಜೊತೆಗೆ ಪಯಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷಾ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಭಾಷಾ ವಲಯ, ಅನೇಕ ಭಾಷಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದು ನವಮೌಖಿಕತೆಯಿಂದಾಗುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೂ ಭಾವ, ಅರ್ಥಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದುವೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಶಕ್ತಿಕೂಡ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಪುರಾತನ ಮೌಖಿಕತೆಗೂ ಮತ್ತು ನವಮೌಖಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಈ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಬೀಳುವ ಈ ಪ್ರಾಣಾಘಾತಕ ಪೆಟ್ಟು, ಪುರಾತನದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕೇವಲ ವಾಹಕ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಬೇರೆ ಏನನ್ನೊ ಹೊತ್ತು ಒಯ್ಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ವಾಹಕವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುವ ವಸ್ತುವೂ ಹೌದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಪ್ರಾಚೀನ ಮೌಖಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹೊಲಿಗೆಯಂತೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಲಿದ ಹೊಲಿಗೆಯ ಬೇಧ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಲಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬಟ್ಟೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನವಮೌಖಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತನ್ನ ಹಳೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರೋಗಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿಸುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರೋಗಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ ಶೀಘ್ರಸ್ಖಲನದ ಒಂದು ರೂಪ ಆಗುವುದು. ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂಶ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಟ್ಟು ನವಮೌಖಿಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ"[೬]

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಬಹುಮುಖತೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯು ಇಂತಹ ಬಹುಮೌಖಿಕತೆಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿಸುವುದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ತೀರಾ ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಯೊಳಗಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನವಮೌಖಿಕತೆ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಏಕಮುಖಿ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಬಹುಮುಖೀ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು,

ಆತ್ತ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಬಹಿರಂಗವಾಗುತ್ತಾ, ತೆಳುವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಆಪ್ತ ಸಖ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಂತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕು ಅವು ತಮ್ಮ ಮೊನಚನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮೊಂಡಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಡಿ.ಆರ್. ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ನವಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು, ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳು, ಅಂತೆಯೇ ಹೊಸ ಮೌಖಿಕತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಾದ ತೊಡಕುಗಳು, ಈ ಎಲ್ಲವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಯ ಖಚಿತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮಾತು. ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಜವಹರಲಾಲ್ ಹಂಡು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅವುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

* * *

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಪು:೧೩೨

೨. ಉಲ್ಲೇಖ: ಅದೇ, ಪು:೧೩೪

೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪು:೧೮೮

೪. ಗುಸ್ತೆವೂ ಎಸ್ತೆವಾ ಮತ್ತು ಮಧು ಎಸ್. ಪ್ರಕಾಶ್, ಹೊಸಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಪು:೨೪೦

೫. ಗೋ.ರು.ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ, ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾಳು, ಪು:೧೦೦

೬. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪು:೨೨೬

೭. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ರುಜುವಾತು (ಸಂ: ೩೫) ಪು:೩೫

೮. ಚಂದ್ರಶೇಕರ ಕಂಬಾರ, ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆ ಪು:೬೩

೯. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನಜನ್, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ:೧, ಪು:೩೩೫

೧೦. Ibid P: 25, ಉಲ್ಲೇಖ: ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಪು:೩೨

೧೧. ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಪು:೧೭೦

೧೨. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಪುರದಪುಣ್ಯಂ: ಪು:೧೧

೧೩. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ, ನಾಗಸಿರಿ: ಪು:೨೦.

೧೪. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸುವರ್ಣಜಾನಪದ-೨, ಪು:೪೭೩

೧೫. ಡಾ. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ: ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪು:೨೩೦

೧೬. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಪು:೧೬೬

೧೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪು:೧

೧೮. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಜಾನಪದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು, (ಸಂ) ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ, ಪು:೯೪

೧೯. ಚಲುವರಾಜ, (ಸಂ) ಜುಂಜಪ್ಪ, ಸಂದರ್ಶನ ಭಾಗ, ಪು:೭೪೪

೨೦. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ:೧, ಪು:೬೩: ೧೯೯೪.

೨೧. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ: ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳು, ಪು:೫೬೫

೨೨. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ: ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ: ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಸಂ: ಹಿ.ಶಿ.ರಾ) ಪು:೯೮

೨೩. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ: ಕನ್ನಡಿಗ, ಪು:೧೯

೨೪. ಚಲುವರಾಜ (ಸಂ) ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಂದರ್ಶನ ಭಾಗ, ಪು:೭೪೪

೨೫. ವಿವೇಕರೈ ಬಿ.ಎ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೩೦

೨೬. ಜೀಶಂಪ, ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು, ಪು:೪೦

೨೭. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ:ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪು:೮೩

೨೮. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು, ಪು:೩೩

೨೯. ವೆಂಕಟೇಶಯ್ಯ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಯಾಮಗಳು, (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ, ಪ್ರಬಂಧ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.ಹಂಪಿ) ಪು:೩

೩೦. ದೇಜಗೌ, ಸುವರ್ಣಜಾನಪದ, ಸಂ:೧, ಪು:೭೬

೩೧. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಸಂಕ್ರಮಣ (ಸಂ-೨೦, ಸಂಚಿಕೆ:೯-೧೦, ಫೆಬ್ರುರಿ, ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೮೫) ಪು:೪೩

೩೨. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದ, ಪು:೭

೩೩. ಜೀಶಂಪ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ, ಪು:xiii

೩೪. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪು:೫

೩೫. ಅದೇ, ಪು:೨

೩೬. ಉಲ್ಲೇಖ: ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದ, ಪು:೭೫

೩೭. ಬಿ.ಎ.ವಿವೇಕರೈ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೨೧

೩೮. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು, ಪು:೭

೩೯. ವಿವೇಕರೈ, ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು:೧೩೫

೪೦. ಪ್ರಸನ್ನ, ರುಜುವಾತು-೩೫ (ಸಂ:ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ೧೯೯೪) ಪು:೩

೪೧. ಅದೇ, ಪು:೪

೪೨. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ-೧, ಪು:೧೭೩

೪೩. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ದೇಸಿ-೧, ಪು:೧೪

೪೪. ಚಂದ್ರುಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ-೨, ಪು:೪೧೨

೪೫. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಪು:೧೭೭

೪೬. ಪ್ರಸನ್ನ, ರುಜುವಾತು-೩೪, ಪು:೩೪

೪೭. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಅದೇ, ಪು:೧೫

ಅಧ್ಯಾಯ - ೮

ಸಮಾರೋಪ

ಅಧ್ಯಾಯ - ೮

ಸಮಾರೋಪ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೯೫೦ ನಂತರ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತ ಒಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಆದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನೂ, ಇಲ್ಲಿಯದೇ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ, ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೂ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ತಾಳುವ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ಯಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳು ಅಗಾಧವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜತೆ ರಾಜಿಯಾದ ರಚನೆಗಳಿರುವಂತೆ, ಮೌನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಪ್ರತಿರೋದವೂ ಇದೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಮಾಡಿ ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕರಗೊಂಡದ್ದೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸ ಹೊರಟು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುರೂಪಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆ ಒಂದು ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. 'ಬರಹ'ದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತ 'ಮಾತಿನ' ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ತೀರಾ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ವೈವಿಧ್ಯವೂ, ಆಗಿದೆ.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯ, ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಪಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಲಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುವ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೮.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಫಲಿತಗಳು

೦೧. ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು 'ಎಲಿಯಟ್'ನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ತಾನಗಳು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡ ಹೊರಟ ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಗುಣವು ಎಲಿಯಟ್ ಪ್ರಣೀತವಾದುದು, ಇನ್ನು ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯೂ ಎಲಿಯಟ್‌ನ 'ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆ'ಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದುದು. ಈ ಪ್ರಭಾವ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೂ ಎಲಿಯಟ್ ಚಿಂತನೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದಿರುವುದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಎಲಿಯಟ್ ಪ್ರಣೀತ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ 'ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರತಿಭೆ'ಯ ಚಿಂತನಾ ಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಎಲಿಯಟ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು 'ಏಕಘನಾಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ. ಇದೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಹು 'ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಈ ವೈರುದ್ಯವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕಾಗಿ ಹಲವು ಪ್ರವೇಶಗಳನ್ನು ರದ್ದುಗೊಳಿಸಿ ಒಂದು ಹೆದ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೦೨. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳ ನೇರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೃತಕತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ನಗರ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ದೇಸೀ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಆತಂಕ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು ರೂಪುತಳೆಯಿತು. ಇದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರಣ ಭಾರತ ಹಳ್ಳಿಗಳ ದೇಶ. ಇಲ್ಲಿನ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಧುನಿಕತೆ ಯುರೋಪ್‌ನಷ್ಟು ತೀವ್ರತೆರನಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಲೋಕದೊಳಗಿನ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ, ಬರಹರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಧಾನ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗಿಂತ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದು ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂಬಂತಂಹ ಆತಂಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದರು. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಮಾಪನದಿಂದಲೇ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು

ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಕಂದರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೦೩. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಕೊಡುಕೊಳೆಗಳು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮಿತಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಶೋದ ಮಾಡಹೊರಟ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಬೇದದ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಹೊರತು, ಅಳಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಂಬಾಜೋಷಿ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ್, ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ, ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ, ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ದೇಸಿ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು 'ಜಾನಪದ' ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜತೆ ಒಂದು ಮುಖಾಮುಖಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ತಾನಗಳು ಎತ್ತುವ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಜತೆ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತು ಕೊಡುಕೊಳೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಡತೆ ಹಳೆಯದೆನ್ನುವ ಮಾದರಿ, ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ, ವಿವರಿಸದ ಮಿತಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೦೪. ಕರ್ನಾಟಕವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಲವು ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಈ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ವಿಪುಲವಾದ ಭಿನ್ನ ಸಂಗ್ರಹಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಅಧ್ಯಯನಗಳು 'ಆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನೆ' ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿವೆ, ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ಕೊಡು ಕೊಳೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಆ ಸಮುದಾಯ ಇತರೆಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅದೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇತರೆ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಸಮುದಾಯ ಎಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ? ಎನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ 'ಮೊಹರಂ' ಆಚರಣೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ಅವರ ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಹರಂಗೆ ಸಕ್ಕರೆ ಓದಿಸುವ ಆಚರಣೆ ಬಗ್ಗೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗ ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಜಂಗಮರೂ ವಿರಳವಾಗಿ ಬಲಿಕೊಡುವ ಆಚರಣೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಬಲಿ'ಕೊಡುವಂತೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಆಚರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ 'ಸಣ್ಣ' ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು, ಮನೆ ಮಾದಿಗರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಖ್ಯಾಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಇರಬಹುದು, ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಿಂಬಿಸಿವೆ. ಇದೆ ರೀತಿ ಹಲವು ವೈವಿದ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಕೊಡುಕೊಳೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರುಹಾಜರಿಯು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

೦೫. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳದ್ದು ಸಿಂಹಪಾಲು. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಮಹಿಳಾ ಅನನ್ಯತೆ, ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನನ್ಯತೆ' ಗುರುತಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅನನ್ಯತೆಗಳೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲಶಕ್ತಿ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸ ಹೊರಟಾಗ, ಈಗ 'ಅನನ್ಯತೆ'ಯ ಪೊರೆ ಕಳಚುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅನನ್ಯತೆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವರವೇ ಶಾಪವೆ? ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಗಳಲ್ಲೆ ಬದುಕಬೇಕೆ, ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ, ಎನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಲೋಕಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಹೊಸ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ, ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

೦೬. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಜನಪದರು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಜನಪದರು ಎಂಬ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಲಸುತ್ತಾರೆ, ಇನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎರಡೂ ಎದುರುಬದುರಾಗುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದೇನೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೇ ಜಾನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಆತಂಕವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದೇ ಆತಂಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಜನಪದ ಲೋಕದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆನ್ನಿಸುವ ಬಿಡಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇವೆಯಾದರೂ, ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ.

೦೭. ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗ ಜಾನಪದ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಈ ಧೋರಣೆ ವಿರುದ್ಧ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಜಾನಪದವು ತನ್ನ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ತನ್ನ ಹೊಸರೂಪದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಸರ್ಕಾರದ 'ಜಾನಪದ ಹಬ್ಬ' ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವತ್ತ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮುನ್ನೆಡೆದಿಲ್ಲ. ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾದ ನವಮೌಖಿಕತೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಲವಾದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜತೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಗಟ್ಟಿತನ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಭ್ರೂಣಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೦೮. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಹೊರಳು ನೋಟವೊಂದು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆತ್ಮಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಚರಣಲೋಕ, ಹಬ್ಬ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ, ಬಾವುಕತೆ ಮಾತ್ರ ಇರದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಹಿತಿ ಅದೇ ಆಚರಣೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಜಾಳೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಕತ್ತರಿಸಿಟ್ಟ

ಮಾಹಿತಿಗಳಂತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ.

೦೯. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಆಚರಣಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಜ ಮೊಮ್ಮಗನಿಗೆ ತಾನು ಕಲಿತ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು, ಈ ಹಾಡಿನ ಜತೆಗಿನ ಆಚರಣೆ, ಸಂದರ್ಭ, ನಂಬಿಕೆ, ವಿಧಿ, ನಿಷೇಧ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಕಲಿಯುವಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿ ಉಳಿಸುವ ಬಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ. ಅಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಅಂಶಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜತೆಗಿನ ಇತರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಣವೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಜಾಳೆನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಜನಪದರೊಳಗೆ ಇರುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಅದನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆದಿದೆ.

೧೦. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳು, ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಹು ಆಯಾಮದ, ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಆಕರಗಳ ಜತೆ ಜಾನಪದವೂ ಒಂದು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ' ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವದ ನಡಿಗೆಯೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದೂ ಸಹ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಶಾದಾಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೧. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು, ಜನಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು

ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲ ತಿಳುವಿಕೆ ತುಂಬಾ ಗಾಢವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ. ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ಹಾಡು ಪರಂಪರೆ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಹವನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆ, ಹೊಸ ಮಿತ್‌ಗಳು, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ನವಮೌಖಿಕತೆಯೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದದ ಹೊಸನಡಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಜಾನಪದ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯ ಧೋರಣೆ, ಅಥವಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮೂಲಕವೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

೧೨. ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ನೆಡೆದಿದೆ. ಗರತಿಹಾಡು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಆಶಯವೆ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಇದು ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ಬೇರ ಬೇರೆ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಲೇಖನ ಐದಾರು ಬಾರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಮುದ್ರಣ ವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ದೋಷದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟದ ಕಾರಣ, ಜನಪದ ಕುರಿತು ಹೊಸ ಆಂಥಾಲಜಿಗಳಲ್ಲಿಯು ಮತ್ತೆ ಹಳೇ ಲೇಖನಗಳೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮಾದರಿಯೆ ಇನೊಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗಗಳಂತೂ ಈ ವರೆಗೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈಗಲೂ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂತಹ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ, ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ತೊಡಕಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೩. ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ' 'ಕರ್ನಾಟಕ' ವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳ ವಿಜೃಂಬಣೆ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನೆಡೆಯಿತು. ಇದೆ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವೂ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಭಿಮಾನ, ರಾಜ್ಯಾಭಿಮಾವವು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಪದವನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ನಡುವೆ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಒಂದು' ಎಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ

ಹೇಗೆ ಕೃತಕವಾದುದೋ, ಹಾಗೆಯೆ ಇಂತಹುದೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಸಹ ಕೃತಕತೆಯಿಂದಲೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ' ಎಂಬಂತಹ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈಗಲೂ ನೆಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ 'ಕನ್ನಡ' ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಏಕೀಕೃತ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನಾದರೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕು.

೧೪. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇಕಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಾಳ್ಮೆ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಯಾರಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತ, ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರತೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಈಗ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ಬೆಂಬಲವೂ ಸಿಕ್ಕಂತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಚರಣೆ, ಸಮುದಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸಿದೆ.

೧೫. ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ 'ಮೌಖಿಕ' ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೆಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಡೊಳ್ಳಿದ ಹಾಡುಗಳು, ಮೊಹರಂಪದಗಳು, ದೊಡ್ಡಾಟ, ಸಣ್ಣಾಟಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೂ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ನೆಲೆಯ ಬರಹ ರೂಪದ ಜನಪದವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೆಡೆದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಬರಹ ರೂಪದ ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ, ಬರಹ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಲಿ ನೆಡೆದಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

೮.೨ ಅಧ್ಯಯನದ ತೊಡಕು : ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ

ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾದವು. ಅಂತಹ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೯೫೦ರ ನಂತರ ನೆಡೆದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಲದ ಮಿತಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅಂತಯೇ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವುದೆ? ಕಾಲವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು, ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕ ಅವಧಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದೆ? ಇಂತಹ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತೊಡಕಾಗಿ ಕಂಡವು.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಹಾಗೆ ೫೦ ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಂತಹ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಮೀರಿ ಒಳನುಸುಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಂಬ ಮಿತಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ ಲಭ್ಯಸಿಸುವುದು ತೊಡಕಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ಹಠವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಹತ್ತಾರು ಕೃತಿ ರಚಿಸಿ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಸರುಗಳೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಯಾರಾದರೂ ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸದ ಅಪೂರ್ಣ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬ ಒರಟು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಹಠಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ಸಂಶೋದನೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯಾಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಇತ್ತು.

ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಧೋರಣೆ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಂಶೋದಕರು ಗ್ರಹಿಸಿ ತಮ್ಮದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೇ? ಎನ್ನುವ ತೊಡಕು ಎದುರಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಉಲ್ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅದರ ಧೋರಣೆ, ಸೆಳಕು, ಆಯಾಕಾಲದ ನಿರೂಪಣಾ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಬಗೆಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕೇಂದ್ರ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು, ರಾಮನಗರದ ಜಾನಪದ ಲೋಕ, ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದೆ? ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದೆ? ಎಂಬ ತೊಡಕೊಂದು ಎದುರಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ

ಅಧ್ಯಯನ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಸಂಘ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇವುಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ಣ ಮುಗಿದಾಗ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಡಾ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮುಂತಾದವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದು ತೊಡಕೆಂದು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿರುವ ಕಾರಣ ಇದನ್ನು ತೊಡಕೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ' ಅನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿಲ್ಲ, ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯವೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಮಿತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಈ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮುಖೇನ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧ ಕಡೆಗಣಿಸಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಬಂಧ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೊಡಕನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಶಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಅದು ತೊಡಕಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ತೊಡಕಿದೆ. ಒಂದು ಚರ್ಚೆ ಹಲವಾರು ಕಡೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಆಗಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಸಂಶೋಧಕರು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳು ಆಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೊಡಕೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಅರಿವಾದಂತೆ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ,' 'ದೇಸೀಯತೆ' ದುರ್ಬಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಂತೆ ಕಂಡಿದೆ. ಕೆಲವು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ತೊಡಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು, ತಾನೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಶೋಧಕರ ನಂಬಿಕೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೮.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಲೋಕನ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿ, ಶಕ್ತಿ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಚಲನೆಯ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆ ಹೊರತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಹೊಸ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಈಗ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ., ಎಂ.ಫಿಲ್, ಪದವಿ ಪಡೆಯಲು ಜಾನಪದ ವಿಷಯ ಬಹುಜನರ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹವೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜನಪದ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಜನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸಂಶೋಧಕರ ನಂಬಿಕೆ.

೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಆತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದಾದವುಗಳೆಂದರೆ, ಎಚ್.ನರಸಿಂಹಯ್ಯ ಅವರ 'ಹೋರಾಟದ ಬಾಳು' ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ 'ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಏಣಗಿ ಬಾಳಪ್ಪ ಅವರ 'ನನ್ನ ಬಣ್ಣದ ಬದುಕು' ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ ಅವರ 'ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ' ಜೋಳದರಾಶಿ ದೊಡ್ಡನಗೌಡ ಅವರ

'ನಂದೇ ನಾನೋದಿದೆ' ತುಂಬಾಡಿ ರಾಮಯ್ಯ ಅವರ 'ಮಣೆಗಾರ' ಎಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡರ 'ನಾಗಸಿರಿ' ಬೀಚಿಯವರ 'ನನ್ನ ಭಯಾಗ್ರಫಿ' ಲಂಕೇಶರ 'ಉಳಿಮಾವಿನ ಮರ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಈ ಆತ್ಮಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿವರಗಳು ಜಾನಪದದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಭಾರವಾಗಲಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಈಗಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೨. ಜಾನಪದವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಗೀತೆ, ಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ ಪುರಾಣ, ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರದೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವ ನವಮೌಖಿಕತೆಯೂ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ರೂಪವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಂಗತಿಯ ಒಳಗಿಂದಲೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಆಕಾರಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಜಾನಪದದ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

೩. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಅನನ್ಯತೆ, ದೇಸೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಪರಂಪರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲನೋಟ ಬೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರಧದಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಒಂದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ 'ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ' ಕುರಿತೇ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಆಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧಕಾರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದ ಫಲಿತಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೪. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎಂದಾಗಲೂ, ಈಗಾಗಲೆ ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲದ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ಅಭ್ಯಸಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ತುಂಬಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ತೀರಾ ಹೊಸತಾದ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವೆನಿಸುವ ಜಾಗತಿಕ ಜಾನಪದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ

ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬದಲಾದ ಜಾಗತಿಕ ಆಲೋಚನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೫. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದ, ದೇಶೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇವೆಯಾದರೂ, ಇಲ್ಲಿ, ದೇಶೀವಾದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಕನ್ನಡದ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಕ ದೇಶೀವಾದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತ ಎನಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೬. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಕರಶೀಲತೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಲನೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೊಹರಂ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಈ ಬಗೆಯ ಜಾತಿ ಸಂಕರಶೀಲತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕರಶೀಲತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರಶೀಲತೆ, ಹೀಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಕರಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸು ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವು ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೭. ಜನಪದದ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಆತ್ಮಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾದ ಹೊಸತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

೮. ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗಶ್ರೇಣೀಕರಣವೊಂದು ಮೈತಾಳುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೇ ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗ, ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ, ಬಡವರು ಎಂಬ ವರ್ಗಬೇದಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚರಣಾಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಂದು ಒಂದು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ, ಹಲವಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೆ ಇರುವ ವರ್ಗ ಬೇದವನ್ನು ಕುರಿತ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

೯. ಈಗಲೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಏಕಶಿಸ್ತೀಯ ಅನ್ನುವಂತಿವೆ. ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ, ಬಹುನೆಲೆಯ, ಬಹು ಆಯಾಮದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಿಂದೆಂದಿಗಿಂತಲೂ ಈಹೊತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮೂಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧಗಳು

ಗ್ರಂಥಋಣ

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

೦೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್, ೨೦೦೪, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

೦೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್, ೨೦೦೭, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೦೩. ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ ದಸ್ತಗೀರ, ೧೯೯೨, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಒಡಪುಗಳು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ: ಭವ್ಯೆಕ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ.

೦೪. ಅರ್ಜುನ ಯು.ಗೊಳಸಂಗಿ. ೧೯೯೫, ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಗೊಳಸಂಗಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪ್ರಕಾಶನ.

೦೫. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೮೯, ಜನಪದ ಕ್ರೀಡೆಗಳು, (ಇದರಲ್ಲಿ: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ (ಸಂ), ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತಾ) ಬೆಂಗಳೂರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.

೦೬. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೨೦೦೪, ಜಾನಪದ ಅಭಿಯಾನ, ರಾಜ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೦೭. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೯೮, ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಶೀವಾದ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೦೮. ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ ಮತ್ತು ವಿನಯ್ ಲಾಲ್, ೨೦೦೭, ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಾಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೦೯. ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ ೧೯೯೫, ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ ವಿಚಾರ; ಸಾಗರ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ.

೧೦. ಇಮ್ರಾಪುರ ಎಸ್.ಜಿ. (ಸಂ) ೧೯೯೨, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ ಧಾರವಾಡ: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯುನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೧೧. ಇಮ್ರಾಪೂರ ಎಸ್.ಜಿ, ೧೯೮೯, ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳು, ಧಾರವಾಡ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೧೨. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ, ೧೯೮೮, ಮಾರ್ಗ ಸಂಪುಟ:೧-೨, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೩. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ, ೨೦೦೮, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೧೪. ಗದ್ದಗೀಮಠ ಬಿ.ಎಸ್, ೧೯೬೨, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೫. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೯, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ

೧೬. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ೧೯೯೭, ವಿರಚನೆ, ಕೋಟ: ಎಸ್.ಆರ್, ಎ.ಎಂ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ

೧೭. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ್, ೨೦೦೧, ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂ-೧, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೮. ಗುರುರಾಜ್ ಬಾಟಿಪ್, ೨೦೦೭, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಧ, ರವೀಂದ್ರ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಸಾಗರ

೧೯. ಗೋವಿಂದರಾಜು.ಟಿ, ೧೯೯೩, ಚನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಸ್ತಕ ಜೇನು, ಜನ್ನಾದೇವಿ ಅಗ್ರಹಾರ

೨೦. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ೧೯೬೫, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಧಾರವಾಡ

೨೧. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ೧೯೮೦, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ, ಅಭಿಜಾತ ಗ್ರಂಥಮಾಳೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೨. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (ಸಂ) ೧೯೮೫, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ (ಸಂ.೧.೨) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೩. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೭೭, ಜಾನಪದ ಪ್ರವೇಶ, ಹೊಯ್ಸಳ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ

೨೪. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೭೮, ನಗರ ಜಾನಪದ, ಭಾರತೀ ಪ್ರಕಾಶ, ಮೈಸೂರು

೨೫. ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ.ಗೋ.ರು, (ಸಂ) ೧೯೭೭, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೬. ಚನ್ನಿರಾಜೇಂದ್ರ, ೧೯೮೯, ದೇಸೀವಾದ, ಕ.ಸಾ.ಅ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೭. ಚನ್ನಿ ರಾಜೇಂದ್ರ, ೨೦೦೪, ನಡುಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದೀಲುಗಳು, ಲೋಹಿಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ

೨೮. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ೨೦೦೨, ಜನ-ಜನಪದ-ಜಾನಪದ, ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೯. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ, ೧೯೭೯, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೩೦. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ.ಕೆ, ೧೯೮೩, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ತುಳುವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳೂರು

೩೧. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡ.ಕೆ, ೧೯೯೦, ಭೂತಾರಾಧನೆ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ

೩೨. ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ, ೧೯೨೪, ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ, ಪಿ.ಬಿ.ಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೩. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ೧೯೯೧, ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ

೩೪. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ೧೯೯೩, ಜಾನಪದಲೋಕ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರಚಾರ ಸಮಿತಿ, ಗುಲಬರ್ಗಾ

೩೫. ಜವರೇ ಗೌಡ.ದೇ, ೧೯೭೬, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು

೩೬. ಜವರೇ ಗೌಡ. ದೇ, ೧೯೭೭, ಜಾನಪದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೩೭. ತಪಸ್ವಿ ಕುಮಾರ್.ನಂ, ೧೯೭೨, ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೩೮. ತರೀಕೆರೆ ರಹಮತ್, ೧೯೯೬, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೩೯. ತರೀಕೆರೆ ರಹಮತ್, ೨೦೦೬, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕ.ಸಾ.ಅ, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೦. ತರೀಕೆರೆ ರಹಮತ್, ೨೦೦೭, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೪೧. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ.ಜಿ.ಆರ್, ೧೯೮೯, ಜನಪದ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪ ಕಲೆ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ (ಸಂ) ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶ್. ವಿಲ್ಯಂ ಮಾಡ್ರಾ) ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತುಯಕ್ಷಗಾನ ಆಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೨. ಧರಣೀದೇವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೯೮, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೩. ದುರ್ಗಾಭಾಗವತ, ೧೯೭೪, ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ (ಅನು: ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ.ಕೆ); ಬೆಂಗಳೂ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೪೪. ದುರ್ಗಾಭಾಗವತ, ೧೯೮೮, ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಗಟು (ಅನು: ವಿವೇಕರೈ ಬಿ.ಎ) ಮಂಗಳೂರು

೪೫. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೮೨, ಜಾನಪದೀಯ, ವಾಗ್ದೇವಿ ಪುಸ್ತಕಗಳು, ಮೈಸೂರು

೪೬. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೮೩, ಜಾನಪದ ಸಮ್ಮುಖ, ಮೂರುಸಾವಿರ ಮಠ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ

೪೭. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೮೩, ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು, ಮೂರುಸಾವಿರ ಮಠ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ

೪೮. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್, ೨೦೦೪, ಆಫ್ರಿಕನ್ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೪೯. ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಸಾದ್, ೧೯೮೧, ನಲ್ಲೂರು ದೊರೆಕಾಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೦. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಹಂಪ, ೧೯೮೫, ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೧. ನಾಗರಾಯ್ಯ ಹಂಪ, (ಸಂ), ೧೯೮೨, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೫೨. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್, ೧೯೮೭, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ

೫೩. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್, ೧೯೯೬, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ

೫೪. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್, ೧೯೮೩, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೫೫. ನಾಗೇಶ್ ಕೆ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ, ೨೦೦೨, ಜನಪದ ಬನಸಿರಿ, ರುಚಿರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ

೫೬. ನಾಗೇಶ್ ಕೆ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ, ೨೦೦೦, ಕಾಳಿಂಗರಾಯ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೫೭. ನಾಯಕ.ಎನ್.ಆರ್, ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಬಯಲಾಟ ಪರಂಪರೆ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊನ್ನಾವರ

೫೮. ನಾಯಕ.ಎನ್.ಆರ್, ೧೯೮೫, ಜಾನಪದ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ

೫೯. ನಾಯಕ.ಎನ್.ಆರ್, ೧೯೯೨, ಜಾನಪದ ಸಂಬಾರ ಬಟ್ಟಲು, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊನ್ನಾವರ

೬೦. ನಾಯಕ.ಹಾ.ಮಾ, (ಪ್ರ.ಸಂ), ೧೯೭೧, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ ಸಂಪುಟಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,

೬೧. ನಾಯಕ.ಹಾ.ಮಾ, ೧೯೭೧, ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ, ತ.ವೆಂ.ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು

೬೨. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ, ೧೯೯೭, ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬೩. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ, ೨೦೦೭, ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು ಅರ್ಧ ಶತಮಾನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೬೪. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ, ೨೦೦೫, ನಮ್ಮೊಡನೆ ನಮ್ಮ ನುಡಿ, ಲೋಹಿಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ

೬೫. ನಾವಡ.ಎ.ವಿ, ೧೯೮೫, ವೈದ್ಯರ ಹಾಡುಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

೬೬. ನಾವಡ.ಎ.ವಿ, ೧೯೯೩, ನಾಗಮಂಡಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಜಾನಪದ ಸಮಾಲೋಚನ) ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

೬೭. ನಾವಡ ಎ.ವಿ, ೧೯೯೩, ಜಾನಪದ ಸಮಾಲೋಚನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೬೮. ನಾವಡ ಎ.ವಿ, ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ, ೧೯೯೨, ಕಾವ್ಯನಾಟ-ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

೭೯. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, (ಸಂ), ೧೯೭೦, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು

೭೦. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, ೧೯೭೯, ಜಾನಪದ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ, ಮೈಸೂರು

೭೧. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, ೧೯೭೯, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೭೨. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, ೧೯೮೪, ಜನಪದ ಕಲಾವಿಹಾರ, ಬುರ್ಲಿಬಿಂದು ಮಾಧವ ಸ್ಮಾರಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ

೭೩. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀಶಂ, ವಿಲಿಯಂ ಮಾಡ್ತಾ (ಸಂ) ೧೯೭೯, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೪. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೮೫, ಮೆಕೆಂಜಿ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ

೭೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ

೭೬. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೨, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೊಡುಗೆ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಕವಿಮಾರ್ಗ ಸಂಪುಟ ೫, ಸಂಚಿಕೆ ೧,೨, ಜನವರಿ ಜೂನ್ ೧೯೯೨ (ಸಂ) ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜಯಶ್ರೀ ದಂಡೆ) ಗುಲಬರ್ಗಾ

೭೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೩, ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ-ಆಧುನಿಕ ವಿಧಾನಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಹ, ಹಂಪಿ

೭೮. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೭, ಕೂಡು ಕಟ್ಟು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ

೭೯. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಎ.ವಿ.ನಾವಡ, ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಚ್ಚಿಲ (ಸಂ), ೧೯೯೫, ಸಿರಿ (ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅಭಿನಂದನ ಸಂಪುಟ), ಸೋಮೇಶ್ವರ ಉಚ್ಚಿಲ, ಕಲಾಗಂಗೋತ್ರಿ

೮೦. ಪೈ.ಸಿ.ಸಿ.ಎ, ೧೯೭೯, ಜಾನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ,

೮೧. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ೨೦೦೪, ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಿಸು ಮಾತು, ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೨. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, ೧೯೮೩, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲಾಟಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೮೩. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, ೧೯೮೭, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ವಾದ್ಯಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ

೮೪. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ, ೧೯೭೮, ಜಾನಪದ ಸಂಕಲನ, ಯಕ್ಷಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೮೫. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, (ಸಂ) ೧೯೯೬, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೮೬. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ೧೯೯೫, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೮೭. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ೧೯೯೫, ಜನಜಾನಪದ (ಇದರಲ್ಲಿ: ಗಾಂಧೀ ಬಜಾರ್ ಸಂಪುಟ-೮, ಸಂಚಿಕೆ-೫, ಮೇ ೧೯೯೫ (ಸಂ) ಬಾಕಿನ) ಲಿಪಿ ಮುದ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೮. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಶಿ.ಲಠ್ಠೆ, ೧೯೮೦, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಕೃಷ್ಣಾಜಿರಾವ್ ಮಾನಿಕರಾವ್ ಪಾಟೀಲ, ಲಿಂಗನವಾಡಿ

೮೯. ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಎಚ್.ಎಂ, ಮುರಿಗೆಪ್ಪ ಎ(ಸಂ) ೧೯೯೪, ಜಾನಪದ ಹೊಸದೃಷ್ಟಿ, ಸಹಿತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ

೯೦. ಮಾಡ್ತಾವಿಲ್ಯಂ, ೧೯೮೭, ಜನಪದ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೯೧, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೧೯೯೭, ದೇಸಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೯೨. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೨೦೦೦, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೯೩. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೨೦೦೬, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೯೪. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ೨೦೦೦, ಶತಮಾನ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ

೯೫. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಬಿ. ಅರ್ಚಕ, ೧೯೭೧, ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು

೯೬. ರಾಗೌ, ೧೯೭೪, ಜಾನಪದ ಸಂಕೀರ್ಣ, ಗಂಗಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೯೭. ರಾಗೌ, ೧೯೬೯, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ತ.ವೆಂ.ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು

೯೮. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ, ೧೯೭೯, ಜನಪದ ಅಳತೆ ಮತ್ತು ತೂಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು (ಇದರಲ್ಲಿ: ಗ್ರಾಮಜ್ಯೋತಿ (ಸಂ), ಗೋ.ರು.ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ) ಕೆ.ಆರ್.ಲಿಂಗಪ್ಪ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೯೯. ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಿ.ಕೆ, ೧೯೮೨, ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ, ತಳಗವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೦೦. ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಿ.ಕೆ, ೧೯೭೩, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

೧೦೧. ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಿ.ಕೆ, ೧೯೮೦, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು

೧೦೨. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ, ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥಾ ವರ್ಗಗಳು (ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ, ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ) ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೧೦೩. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ, ೧೯೮೭, ಜಾನಪದ ಅಂತರಂಗ, ಮಾನವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೦೪. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ, ೧೯೮೮, ಜಾನಪದ ತಡಕಾಟ, ಮಾನವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೦೫. ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೭, ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ, ಅಚ್ಚಿ ಹೊತ್ತಗೆ, ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ

೧೦೬. ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ, ೧೯೫೫, ಗಾದೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೦೭. ಲಕ್ಕಪ್ಪ ಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ, ೧೯೮೩, ಮಲೆನಾಡು ಜಾನಪದ, ಬಿ.ಆರ್.ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

೧೦೮. ವಿವೇಕ ರೈ, ೧೯೭೧, ತುಳು ಒಗಟುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮಂಗಳೂರು

೧೦೯. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ೧೯೮೦, ತುಳುವ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು

೧೧೦. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ೧೯೮೫, ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೧೧. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ, ೧೯೮೫, ಆನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ,

೧೧೨. ವಿವೇಕ ರೈ ಸಂ, ೧೯೯೧, ಜನಪದ ಆಟಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೧೩. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ೧೯೯೪, ಗೌಡ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಶಯಸೂಚಿ, ಮದಿಪು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ

೧೧೪. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ೧೯೯೬, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೧೫. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ೧೯೯೩, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬಸವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲ್ಬರ್ಗ

೧೧೬. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ೧೯೯೬, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಬಸವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ

೧೧೭. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ೧೯೭೦, ಜಾನಪದ ಮೈಲಿಕಲ್ಲುಗಳು, ಮೈಸೂರು

೧೧೮. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ೧೯೭೮, ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ, ಹಂಸಧ್ವನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೧೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ೧೯೮೨, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು

೧೨೦. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ೧೯೯೯, ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೨೧. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ, ೧೯೯೫, ಹಲಗಲಿ, ಗ್ರಾಮಜಾನಪದ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಳಗಾವಿ

೧೨೨. ಶ್ರೀಮತಿ ಹೆಚ್.ಎಸ್, ಸಂ, ೨೦೦೬, ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ

೧೨೩. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್, ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೨೪. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್, ೧೯೮೫, ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಾನಪದ (ಜಾನಪದ ಗಂಗೋತ್ರಿ (ಸಂ) ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿ.ಆರ್) ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೨೫. ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ.ಎಸ್, ೧೯೮೮, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ: ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೨೬. ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ, ೧೯೮೯, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಭಾರತೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೨೭. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಪ್ಪ ಜೀನಹಳ್ಳಿ, ೧೯೮೯, ಗ್ರಾಮೀಣ ಚಮತ್ಕಾರ ಗಣಿತ, ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಜೀನಹಳ್ಳಿ

೧೨೮. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೯೭, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಮೂಲಭಾರತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೨೯. ಸುಂದರಂ ಆರ್ವಿಎಸ್, ೧೯೭೭, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲತತ್ವಗಳು, ಅರ್ಕಾವತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೩೦. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್, ೧೯೮೩, ಜನಪದ ಧರ್ಮ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೩೧. ಸುಧಾಕರ, ೧೯೭೩, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಗಾದೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು

೧೩೨. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ೧೯೭೯, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಚೇತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ

೧೩೩. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ೧೯೭೯, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ, ಚೇತನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ

೧೩೪. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ೧೯೯೪, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೫, ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪವಾಡ, ದಂತಕತೆ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೧೩೫. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೮೪, ಜಾನಪದ: ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೩೬. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೮೬, ಜಾನಪದ ವಿವಕ್ಷೆ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೩೭. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೮೭, ಜಾನಪದ ವೀಕ್ಷಣೆ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೩೮. ಹಿರಿಯಣ ಅಂಬಳಿಕೆ ೧೯೮೮, ಜಾನಪದ ಪರಿಶೋಧನ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

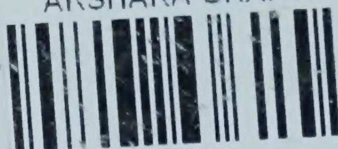
೧೩೯. ಹಿರಿಯಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೯೨, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೪೦. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೯೪, ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೪೧. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೯೪, ಜಾನಪದ ಲೋಚನ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೪೨. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅಂಬಳಿಕೆ, ೧೯೯೬, ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು, ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

೧೪೩. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್, ೧೯೯೫, ಮಾನವಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO.049196